

# الأصول السياسية للحرية الدينية



أنطوني جيل



الشبكة العربية للأبحاث والنشر  
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الأصول السياسية  
للحرية الدينية



# الأصول السياسية للحرية الدينية

أنطوني جيل

ترجمة  
محمد محمود التوبة



الشبكة العربية للأبحاث والنشر  
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING



---

## الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر جيل، أنطوني

الأصول السياسية للحرية الدينية/ أنطوني جيل؛ ترجمة محمد محمود التوبة.  
٣٦٨ ص.

ببليوغرافية: ص ٣٤٥ - ٣٦٨.

ISBN 978-614-431-048-9

١. الدين والسياسة. ٢. الحرية الدينية. أ. التوبة، محمد محمود (مترجم).

ب. العنوان.

323

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة  
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

### The Political Origins of Religious Liberty

© Anthony Gill 2008

This Publication is in Copyright. Subject to Statutory exception and to the provisions of relevant collective licensing agreements, no reproduction of any part may take place without the written permission of Cambridge University Press.

جميع حقوق الترجمة العربية والنشر محفوظة حصراً للشبكة  
الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٤

---

## الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - المكتب الرئيسي: رأس بيروت - المنارة - شارع نجيب العرداتي

هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ - محمول: ٠٠٩٦١١٧٣٤٧٩٤٧

E-mail: info@arabianetwork.com

القاهرة - مكتبة: وسط البلد - ٢٢ شارع عبدالخالق ثروت

هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ - محمول: ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢

E-mail: info@arab-network.org

الدار البيضاء - مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول

هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ - محمول: ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠

E-mail: info-ma@arab-network.org

الرياض - مكتبة: حي الفلاح - شارع الأمير سعود بن محمد بن مقرن

جنوب جامعة الإمام، مقابل بوابة رقم ٣

هاتف: ٠٠٩٦٦٥٥٢١٦١١٦٦

E-mail: info-ksa@arabianetwork.com

## إهداء

إلى فيكتور إتش. جيل ومدينته المتألثة على التل.  
لا تنس قيمة الحرية أبداً.



## المحتويات

تمهيد .....	٩
شكر .....	١٣
الفصل الأول : مقدمة : حول الحرية والقوانين والدين والتنظيم .....	١٩
أولاً : تحديد مدى الحرية الدينية .....	٣١
ثانياً : المجال والمنهاج .....	٤٨
الفصل الثاني : الأصول السياسية للحرية الدينية .....	٥٣
أولاً : العلّمنة والحدّاثَة وظهور الحرية الدينية .....	٦٠
ثانياً : نظرية عن الأصول السياسية للحرية الدينية .....	٧٢
الفصل الثالث : أمريكا البريطانية الاستعمارية .....	٩٩
أولاً : عدم التسامح الديني والقانون في المستعمرات الأمريكية .....	١٠١
ثانياً : الأساس الأوروبي للحرية الدينية في أمريكا .....	١٢١
ثالثاً : العوامل الاقتصادية والسياسية تؤدي إلى الحرية الدينية في الولايات المتحدة .....	١٤٣
خلاصة .....	١٧٣

١٧٥	الفصل الرابع : المكسيك وأمريكا اللاتينية
١٧٨	أولاً : العصر الاستعماري والاحتكار الديني
	ثانياً : الاستقلال والمعركة على الاستقلال الذاتي للكنيسة
١٨٥	في القرن التاسع عشر
٢٠٥	ثالثاً : ظهور الحرية الدينية للأقليات
	رابعاً : الله في المكسيك :
٢٢٠	الصراع الطويل في سبيل الحرية الدينية
٢٤٨	خلاصة
٢٥٣	الفصل الخامس : روسيا ودول البلطيق (مع تشيريل زيلينسكاس)
٢٥٦	أولاً : عصر ما قبل السوفيات
٢٧٠	ثانياً : العصر السوفياتي
٢٩٩	ثالثاً : حرة أخيراً؟ عصر ما بعد السوفيات
٣٣١	خاتمة
٣٣٣	الفصل السادس : نتاج الحرية الدينية
٣٤١	ملحق : قائمة تعريفات وبديهييات وافتراضات
٣٤٥	المراجع

## تمهيد

لست على يقين كم هو عدد الناس الذين يقرؤون التمهيد، ولكن إذا كنت قد وصلت في قراءتك إلى هذا الحد فإنني أحضك على أن تستمر في القراءة. ففي أثناء الفقرات القليلة القصيرة الآتية، أمل أن أزودك بتبصر قليل تلج به إلى الأسباب التي كتب هذا الكتاب من أجلها وكيف تقرأه.

هذا الكتاب امتداد لبحثي السابق الذي بدأ في أثناء وجودي في كلية الدراسات العليا التي انتهت برسالة وكتاب منشور سابقاً، وهو: **التأدية لقيصر: الكنيسة الكاثوليكية والدولة في أمريكا اللاتينية** (*Rendering Unto Caesar: The Catholic Church and the State in Latin America*). وكان الاستنتاج الرئيس لذلك الكتاب هو أن المنافسة الدينية، وبشكل رئيس من البروتستانت الإنجيليين، حثت الكنيسة الكاثوليكية الأمريكية اللاتينية على أن توجه الانتباه إلى حاجات رعايا أبرشياتها على نحو أقرب في البلاد التي كان عدد البروتستانت يتوسع فيها سريعاً، مالت فيها الكنيسة الكاثوليكية إلى اتخاذ خيار أكثر تفضيلاً لمصلحة الفقراء وأكثر استنكاراً للمؤسسات الحكومية الضارة لكل مواطني الأمة. وفي التحليل الأخير استنتجت أن هذا شيء جيد. وعلى كل حال، فالسؤال الوحيد الذي لم أتجنب أبداً الإجابة عنه كان حول الأسباب التي صادف أن كان من أجلها البروتستانت أكثر عدداً في بعض البلدان منهم في بلدان أخرى. وفي مقالة لاحقة نشرت في **العقلانية والمجتمع** (*Rationality and Society*)، اكتشفت أن الحرية الدينية علّلت معدلات النمو المختلفة من البروتستانت في أنحاء بلدان أمريكا اللاتينية كلها. وكان هذا الكشف سيبدو بسيطاً، فمن الطبيعي أن الأقليات الدينية كانت سوف تتوسع في المكان الذي كانت توجد فيه قوانين أقل

تمنعها من التوسع. وعلى الرغم من هذا الاستنتاج الواضح، فبعض المراجعين الأوائل لتلك المسودة أبدوا ملاحظاتهم التي رأت أن ذلك المنطق كان ضدّ الحُدى السليم.

وعلى الرغم من ذلك، ثابرتُ على الثبات في اعتقادي أن الحرية الدينية وحيوية النشاط الديني كانتا مرتبطتين.

والسؤال الآتي، الذي برز بشكل طبيعي من السياق الدراسي الذي درسته، هو لماذا تمتلك بعض البلدان تنظيمات أكثر حرية تحكم الجماعات الدينية في حين تستبقي بلدان أخرى قوانين أكثر صرامة؟ كانت هناك درجات مهمة من الاختلاف في البلدان كلها التي لها خلفيات ثقافية متشابهة وتقاليد دينية متشابهة، وهذه الحقيقة استبعدت إمكانية أن تكون الثقافة هي التي تؤثر. وزيادة على ما تقدم، فقد أظهر بحث آخر قمت به مع أحد طلابي في الدراسات العليا، وهو أرانغ كيشافارزيان (Arang Keshavarzian)، أن أنماطاً متشابهة من العلاقات بين الكنيسة والدولة يمكن رؤيتها في بلاد لها تقاليد ثقافية مختلفة اختلافاً أساسياً، وهي أوضح بشكل ملحوظ في المكسيك وإيران. كل ذلك هيأني للتفكير في الدور الذي تؤديه المصالح السياسية في تنظيم الأديان. ونظراً إلى أن حرية الاختيار الديني هي في الواقع مجرد تراكم قوانين عديدة تقول للكنيسة وللمؤمنين ما الذي يستطيعون فعله وما الذي لا يستطيعون فعله؛ فسيكون من المعقول أن تكون مصالح واضعي القوانين ذات أهمية حاسمة في تقرير شكل تلك القوانين.

قادتني عملية استكشاف هذه الفكرة إلى أن أقوم أولاً بفحص المكسيك مع قلة من البلدان الأخرى في أمريكا اللاتينية. ثم وجهت انتباهي إلى الولايات المتحدة، مدركاً أن كتابة التعديل الأول لدستور الولايات المتحدة كان هو نقطة التحول الكبيرة في تاريخ الحرية الدينية، في العصر الحديث على الأقل. ووجدت متعة كبيرة في العودة إلى التاريخ الاستعماري للولايات المتحدة وقراءته، ووجدت متعة إضافية في حقيقة أن هذه القراءة أعادتني إلى التاريخ الأوروبي. وأخيراً قررت أن أتابع استكشافاً لروسيا، التي طبقت على الأقليات الدينية، في العام ١٩٩٧، مجموعة من القوانين المقيّدة إلى أبعد حد. وعلى الرغم من أنني لست خبيراً في السياسة

الروسية أو في التاريخ الروسي، فقد استجمعت شجاعتي للتحرك قدماً، وأنا مدرك أن هذه الحالة قدّمت اختباراً رائعاً لفرضيتي. وخشية أن يؤدي نقص معرفتي في هذا المجال إلى منعي من العمل، استخدمت طالبة في الدراسات العليا كانت تحضر أحد فصولي في ذلك الوقت، وهي تشيريل زيلنسكاس (Cheryl Žilinskas). واقتрحت تشيريل أن دول البلطيق التي كانت تحت هيمنة السوفيات ستكون أيضاً حالة دراسية عظيمة، ونظراً إلى أنها كانت تخطط لكتابة رسالة علمية عن الموضوع، فقد وافقتُ على السماح لها بمساعدتي. ونتيجةً تفكيري في هذا الموضوع هو ما تُسمِّكه الآن في يدك، وآمل أن تستمتع به.

وعلى ذكر الحديث عن المتعة بالكتاب، فأنا آمل أن يجد هذا الكتاب جمهوراً أوسع من معظم الكتب العلمية، وأعتقد أنه سيجد ذلك. فالموضوع موضع اهتمام للموجات من المؤمنين المتدينين الذين رفضوا أن يبتعدوا عن الدين على الرغم من تدليس كارل ماركس (Karl Marx) وفريدريك نيتشه (Friedrich Nietzsche) وستيف بروس (Steve Bruce) وآخرين. ولا بد من أن الكتاب سيوفر قراءة جيدة للقراء المهتمين في موضوع الحرية عموماً. ونظراً إلى أن حرية الاعتقاد تعتبر في الغالب «الحرية الأولى»، فسوف يساعدنا فهمُ الكيفية التي تزدهر بها هذه الحرية (أو تقمع بها) على فهم الكيفية التي تربح فيها أو تخسر الحريات الأخرى. ومن أجل الوصول إلى هذا الجمهور الأوسع، حاولت أن أقلل من استخدام الرطانة حيثما كان ممكناً، أو حاولت على الأقل أن أشرح تلك الرطانة حين تظهر في النص. وأنا أعتقد جازماً أن القراء العامين قادرين على قراءة كل ما يستطيع العلماء الجامعيون أن يحلموا به، طالما كانت اللغة التي يكتبون بها لا تأتي من جمعية سرية لفئة محددة. والكثير جداً من الكتابات العلمية في هذه الأيام هي كتابات مغممة مع أسلوب من التجوال المتعرج المتحذلِق، فإذا كنت قارئاً عاماً لهذا الكتاب فأنا أدعوك إلى الاتصال بي وإبلاغي إن كنت قد وجدت هذا العمل ملهماً. وطبعاً، إذا كنت تقرأ هذا العمل بعد ما يقارب ستين عاماً من الآن، فمن المحتمل ألا أكون موجوداً ولكنك تستطيع دائماً أن تجرب جلسة استحضار الأرواح.

ولبذل المزيد من المساعدة في قضية الوصول إلى جمهور واسع،



حاولت أيضاً أن أضع بعض الأفكار في النص وفي الهوامش<sup>(\*)</sup> وأما تقرير ما إذا كنت قد نجحت في هذه المهمة أم لا فسيكون موكولاً إلى القارئ، ولكنني آمل بكل إخلاص أن تحصل على ضحكة واحدة على الأقل. وبالنسبة إلى قلقي بشأن الكتابة الغامضة للخاصة، فأنا أعتقد كذلك أن كثيرين جداً من العلماء يأخذون عملهم على محمل الجد إلى حد بعيد جداً، وخصوصاً في العلوم الاجتماعية والإنسانيات، فأنا أفهم أن هناك موضوعات جادة تتطلب عقلاً جاداً، ولكن جزءاً من السبب الذي يجعلني أستمع بمهنتي كثيراً جداً هو أنها تعطيني متعة اكتشاف أشياء جديدة، ومن جملة كل التنوعات من الخصائص الخارجة عن المؤلف ونقاط الضعف الإنساني. ولأنني شخص غير محصن من اكتساب مثل هذه الخصائص الشاذة عن المؤلف ونقاط الضعف الإنساني، فأنا أخمن أن الأفضل أن نحتفي بهذه الخصائص. والسطر الأخير في النتيجة هو هذا - في المتوسط، يصل بنو البشر إلى نحو خمسة وسبعين عاماً كي يستمتعوا بالحياة. فإذا كنت لا أجد الفرصة كي أبتسم في مسار ذلك الزمان، ومن جملة ذلك الجزء منه حين أكون في العمل، فإنني حينئذ أعجب وبكل إخلاص إن كنت قد قضيتُ زماني على نحو حكيم.

---

(\*) لدى التحدث عن الهوامش، فأنا أشجع القراء على قراءتها. وبالنسبة إلى طلاب الدراسات العليا والجهات المهمة الأخرى، فأنا قد وضعت، في الهوامش، عدداً من الأسئلة التي لم يُجب عنها. والكثير من هذه الأسئلة يصلح ليكون موضوعات لرسائل علمية أو لمشروعات بحث.

## شكر

إجراءات التشغيل الثابتة في الأوساط الأكاديمية تطلب مني أن أشكر جميع الذين ساعدوني في تشكيل أفكاري. وأودّ أنا شخصياً، أن آخذ الفضل في كل شيء صحيح في هذا العمل، وأن أوجّه اللوم على كل الأخطاء إلى إنسان ما لا يرتاب في ذلك. ولكن، يا للأسف، إن بوصلتي الأخلاقية الداخلية تقول لي إن هذا ليس أمراً حميداً تفعله. وزيادة على ما تقدّم، فأنا حقاً شخص يشعر بالامتنان حتى أعماقي الجوّانية، وجميع التعبيرات عن الشكر هنا هي تعبيرات مخلصّة ونابعة من القلب. قد أنسى عدداً قليلاً من الناس الذين ساعدوني طوال الطريق، لذلك دعوني أبدأ بالاعتذار عن هذا القصور.

أولاً، أودّ أن أميّز روجر فنك (Roger Finke) الذي كانت مقالته في العام ١٩٩٠ في مجلة الكنيسة والدولة (*The Journal of Church and State*) إلهاماً مهماً لهذا العمل. وقام روجر كذلك بتقديم تعليقات استثنائية مفعمة بالفكر عن الخلاصة الرسمية التي اقترحت لهذا العمل ثم عن المسوّدة الكاملة له. ويستحق كل من لاري إياناكون (Larry Iannaccone) وروود ستارك (Rod Stark) أيضاً ثناء جزيلاً لكونهما مصدرين للإلهام المستمر في عملي والنموذجين اللذين أسعى إلى مضاهاتهما. وكل واحد من هؤلاء العلماء الثلاثة: روجر ولاري وروود، كان مؤثراً في تطوّر الفكري، وكانوا موجّهين جيدين وكانوا إضافة إلى ذلك أصدقاء جيدين. وعلى الرغم من أنهم لا يعلمون هذا، فهم كانوا المسؤولين عن بقائي في المهنة الأكاديمية حين كانت الأوقات تبدو عصيبة، ولكن دعنا نحتفظ بذلك بوصفه سرّاً الصغير.

أصدقاء عديدون طيبون وزملاء طيبون: ستيف هانسون (Steve Hanson)، وديفيد ليج (David Leege)، ومات مانويلر (Matt Manweller) وستيف بفاف (Steve Pfaff)، وكين وولد (Ken Wald)، وكارولين وورنر (Carolyn Warner)، قرؤوا أقساماً مهمة من هذه المسودة وقدموا تعليقات مفيدة على كل من المضمون والأسلوب. ولم آخذ دائماً بكل مقترحاتهم (فهذا كتابي على الرغم من كل شيء)، ولكنني أقدر تقديراً عالياً الوقت والجهد اللذين استغرقوهما في الكدح عبر مسوداتي المختلفة. وكل هؤلاء الناس كانوا أهل ثقتي على مرّ السنين، ويجدون طرقاً للتسامح مع عدم التطابق الأكاديمي هذا (وعديدون منهم يعرفون ما الذي أعنيه بذلك). ويستحق ستيف بفاف إشادة خاصة، فهو قاصّ عظيم بل هو أيضاً أحسن صديق.

أناس كثيرون آخرون قرؤوا أقساماً من هذا العمل و/أو كانوا قد أُجبروا على الجلوس طوال عروض مملة من باور بوينت المايكروسوفت ذات اللون الواحد، وهي تلخص المناقشات المختلفة التي افترضت هنا. وهؤلاء الناس يشملون جون أندرسون (John Anderson) وروبرت باررو (Robert Barro) وديفيد أس. براون (David S. Brown) وبول فرويسي (Paul Froese) وكيرك هوكنز (Kirk Hawkins) ومايكل هيكتير (Michael Hechter) وويد جاكوبي (Wade Jacoby) وستائيس كاليفاس (Stathis Kalyvas) وإدغار كيسر (Edgar Kiser) وأحمد كورو (Ahmet Kuru) ومارغريت ليفي (Margaret Levi) وكريس مارش (Chris Marsh) وراشيل ماك كليري (Rachel McCleary) ومايكل موسو (Michael Mousseau) ودان نيلسون (Dan Nielson) ومارك إيه. سميث (Mark A. Smith) ومورات سومر (Murat Somer) وبل تالبوت (Bill Talbott) وكلايد ويلكوكس (Clyde Wilcox) وجون ويت جونيور (John Witte Jr). وأشكر أيضاً كل الذين أسهموا في الندوات المتنوعة للجامعة التي عرضت فيها هذا العمل، ومن جملة هذه الجامعات: أريزونا ستيت (Arizona State) وبایلور (Baylor) وبريغهام يونغ (Brigham Young) وإموري (Emory) وهارفرد (Harvard) وجامعة كوش (إسطنبول) (Koç University - Istanbul) ورايس (Rice). وقد استمتعت بشكل خاص بكرم الضيافة الكبيرة التي ظهرت لي في جامعة بريغهام يونغ التي تمتلك قسماً للعلوم السياسية مثمراً ونشطاً بشكل ملحوظ. والناس الطيبون في قسم الاقتصاد السياسي في جامعة واشنطن، جماعة المشروعات والمناقشة، قدموا أيضاً التعليقات اللازمة في مراحل مبكرة من

هذه العملية. وصندوق ضريبة المؤلفين للبحث في جامعة واشنطن قدم التمويل لبحثي في أمريكا اللاتينية.

وطلاب عديدون كانوا مفيدون في تنوعات من الطرق في بلوغ هذا الكتاب الأهداف المثمرة المرجوة. ويتوجه أعظم تقدير مني هنا إلى تشيريل زيلنسكاس (Cheryl Žilinskas)، التي لم تقرأ مسودتي وتقدم التعليقات فقط، ولكنها ساعدت كذلك بشكل حاسم في كتابة الفصل الخاص عن روسيا ودول البلطيق. وكان هذا أول محاولة لها في الدخول إلى عالم النشر الأكاديمي، وأنا أعرف أنها كبدت نفسها ضغطاً ضخماً كي تقوم بعمل جيد. وكانت النتيجة عملاً مذهلاً حقاً، وما كنت لأستطيع إنهاء هذا الكتاب من دون مساعدتها. وأخذت أيضاً إلهاماً من عملها التبشيري الذي أظهر فيها القدر الكبير من الشجاعة والإيمان. وقدم ريماس (Rimas) زوج تشيريل كذلك عدة تعليقات تستحق الذكر، وأثبت أنه متسامح مع جهود تشيريل البطولية التي كانت تمتد حتى ساعات متأخرة من الليل كي تنهي الأقسام التي كتبتها من الفصل، وكسب كلاهما ليلة سينمائية. وطلاب آخرون من الدراسات العليا ساعدوني في بحث أجزاء من هذا الكتاب، ومنهم ستيفان هامبرغ (Stefan Hamberg) وإيريك لوندز غارد (Erik Lundsgaarde) وديانا بولليس (Diana Pallais) وأنطوني بيزولا (Anthony Pezzola). ومدّ إليّ بعض الطلاب الجامعيين العاملين بجدة العون في البحث من أجل هذا الكتاب (وفي موضوعات تتعلق به). ويتوجه التقدير إلى إيفان بارون (Ivan Barron) وإيتان باسيري (Etan Basseri) وفرانكلين دوناو (Franklin Donahoe) ومونيا كيان (Monya Kian) وكيم مابي (Kim Mabee) وإيريك مونجيز (Erica Monges) وليخ رادزينسكي (Lech Radzinski) ودون راسموسن (Don Rasmussen) وليندساي سكولا (Lindsay Scola) وكلوديا زيبي (Claudia Zeibe). وكان كثيرون آخرون من الطلاب الجامعيين وطلاب الدراسات العليا معرضين لأفكاري في دورات متنوعة كنت قد درستها في جامعة واشنطن (University of Washington).

ولؤ بيتمن (Lew Bateman) وديفيد ليج (David Leege) وكين وولد (Ken Wald) بوصفهم محررين في مطبعة جامعة كامبردج (Cambridge University Press) تركوا لي الحبل على الغارب بشكل لا يكاد يصدق وأنا أقدر ذلك

حقاً. فأني مؤلف لا بد من أنه يشعر أنه محظوظ للحصول على فرصة للعمل مع هؤلاء الناس الرائعين. بل إنَّ لُو اصطحبنني للفتور في الخارج حين كنت في مدينة نيويورك، ومن ذا الذي يستطيع أن يطلب أي شيء أكثر من هذا من محرّر؟ وقامت مونيكا فينلي (Monica Finley) وشلبي بيك (Shelby Peak) بعمل عظيم في رعاية هذه المسودة عبر عملية الإنتاج وتحملتا بريدي الإلكتروني المضحك. وقامت كريستين دون (Christine Dunn) بعمل يشبه الخيال في تصحيح وإعداد المسودة، وتحلّى كريستين بحس عظيم من الفكاهة وأنا أوصي باختيار دون رايت للتحريير (Dunn Write Editorial) لكل أعمال التصحيح والإعداد. وهناك عدد آخر قليل من الناس يستحقون الذكر هنا لأنهم استمعوا إلى أفكاري، وقدموا التشجيع، وكانوا مصدراً للإلهام، أو كانوا مجرد أناس صرحاء طيبين ساعدوني على الاستمرار: كريس وجانيت كامبتون (Chris and Janet Campton) وكاتي كارلتون (Katie Carlton) وتشارلز دانييلز (Charles Daniels) وغريغ وجيل إيساو (Greg and Jill Esau) وكريستوفر جيبسون (Christopher Gibson) وجويل وماري غرين (Joel and Mary Green) ولوا غوستافسون (Lois Gustafson) وباربارا كاوتز (Barbara Kautz) وديف وماري كاوتز (Dave and Mary Kautz) وتيد ليستر (Ted Lester) وبرايان وتيريزا بيديرسن (Brian and Theresa Pedersen) وتيم وكاتي سنكلير (Tim and Kathy Sinclair) وكيربي وترينا ويلبور (Kirby and Trina Wilbur) وشيلي وستيف يونغ (Shelly and Steve Young). وقدم بولليت (Bullet) و«سي» (C) وكوين (Quinn) الدعم بطرقهم الخاصة. ولم يكن أحد من هؤلاء الناس يعرف أنه ساعد، فدعونا، إذاً، نحفظ بذلك سرّاً أيضاً.

ومن يستطيع أن ينسى الأسرة؟ زوجتي بيكي (Becky) احتملت هذا الشيء الذي سبب لي كل أنواع القلق النفسي طوال السنوات الست الماضية. وسمحت لي أن أشكو وأن آخذ أكثر من بضع عطلات أسبوعية إضافية لأخصص الجهد لهذا العمل، وكانت هناك حاضرة دائماً لتقديم المساندة. ووالداي: جيم وأرلين (Jim and Arlene)، كانا هناك أيضاً ليستمرا في السؤال إن كنت قد انتهيت من العمل أم ليس بعد، ويبدو أن كتابة كتاب تشبه كثيراً جز الحشيش حين يكون المرء دون العشرين، ثم هناك ابني فيكتور الذي قد أعطاني الكثير من المعانقات والقبلات حين كنت في أمس الحاجة إليها ولم تُعِني الحيلة أبداً في استخدام الكلمات الملهمة

والممتعة في الزمن الصحيح تماماً. وكانت الإثارة لديه، بشأن كتابتي  
لكتاب مُهدى إليه، قد خلقت في نفسه بالتأكيد انطباعاً مثيراً، بل إنه جلس  
أيضاً ليكتب كتابه الخاص في سن السادسة مثل والده تماماً. وكان يستمر  
في إخباري كيف يريد أن يذهب إلى الكلية في أي مكان يصادف أن أكون  
عاملاً فيه كي يستطيع أن يصير عالماً ويتناول الغداء معي. والآن كم هو  
ممتع ذلك بالنسبة إليه ولكن آمل أن يظل مشاركاً في هذا الهدف بشكل ما  
أو بآخر حين ينمو ويكبر. ولكن بالنسبة إلى المستقبل القريب أعتقد أننا  
سنكسب معاً بعض الوقت الجميل لصيد السمك في الصيف القادم.

وأخيراً، أتوجه بامتنان خاص إلى أعظم كابوي فيهم جميعاً، لقد  
تحدثنا كثيراً طوال السنوات الماضية القليلة وقد جعلت مني هذه  
المحادثات بكل تأكيد شخصاً أفضل وأقوى وأكثر صبراً ولكنني ما زلت  
أحاول.



## الفصل الأول

### مقدمة حول الحرية والقوانين والدين والتنظيم

في حكومة حرة يجب أن يكون الأمن المخصص للحقوق المدنية، هو الأمن نفسه المخصص للحقوق الدينية. والأمن في الحالة الأولى مكون من تعدد المصالح، وهو في الحالة الأخرى مكون من تعدد الفرق الدينية. وفي الحالتين كليهما، سوف تعتمد درجة الأمن على عدد المصالح والفرق الدينية.

جيمس ماديسون(\*)

في الثالث عشر من شهر نيسان/أبريل من العام ١٥٩٨، وقّع الملك هنري الرابع، ملك فرنسا، وثيقة رائعة. ففي أمة سادت فيها الكاثوليكية سيادة عليا، أعطى مرسوم نانت (Edict of Nantes) الملكي البروتستانت الفرنسيين - الهوغونوت (Huguenots) - ضماناً بأنهم لن يُضطهدوا بعد ذلك التاريخ بسبب معتقداتهم الدينية المنشقة المخالفة للكاثوليكية. وعلى الرغم من أن الوثيقة لم توقّر للهوغونوت مكانة قانونية مساوية لمكانة الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، مثّلت هذه الوثيقة خطوة مهمة نحو حرية أكبر للضمير في أوروبا. ومن سوء الحظ أن تلك الوثيقة لم تدُم؛ فبعد أقل من قرن (في ١٦٨٥) سيقوم الملك لويس الرابع عشر بإلغاء مرسوم نانت، وهو عمل نتج منه اندفاع من العنف الذي توجه إلى الهوغونوت، وأدّى إلى الهجرة اللاحقة لما يقارب أربعمئة ألف من البروتستانت الفرنسيين إلى

---

James Madison, «The Federalist No. 51», *Independent Journal* (6 February 1788).

(\*)



أجزاء مختلفة من أوروبا ومن المستعمرات البريطانية الأمريكية. وفي هذا الوقت، وفي حين كانت فرنسا تنكص عما كانت عليه في حركتها نحو الحرية الدينية، كان بلد مجاور لها يتحرك قُدماً.

في بريطانيا، عبر القناة الإنكليزية، أعلن الملك وليام أوف أورانج (King William of Orange) قانون التسامح (في عام ١٦٨٩)، وهو القانون الذي أشار إلى خطوة مهمة نحو التطبيق التدريجي للحرية الدينية في بريطانيا العظمى. وكان التوسع في الانشقاق في الطوائف الدينية البروتستانتية في إنكلترا (مثل: أتباع الكنيسة المشيخية البروتستانتية، وأتباع أصحاب الإيمان بالقلب لا بالطقوس «الكويكرز»، وطائفة تجديد التعميد) خلال القرن السابع عشر قد جعل من الاضطهاد المستمر سياسة مكلفة، وغير عملية. والجهود التي بذلت من أجل الحد من حريات الكاثوليك والبروتستانت المنشقين في مطلع القرن نشأت عنها في النتيجة مدة متطاولة من الحرب الداخلية، وهذه بدورها أعاقَت التقدم الاقتصادي وجعلت من توحيد الجزر البريطانية مهمة عسيرة. ولم يكن قانون التسامح الديني ردّاً على الصراع الديني، فقط، الذي مزّق نسيج المجتمع الإنكليزي تمزيقاً عنيفاً في أثناء القرن السابع عشر، بل كان ذلك القانون أيضاً ردّاً فعل للتسامح الديني المتنامي الذي أظهره أحد المنافسين الاقتصاديين الرئيسيين لبريطانيا، وقد تمثل في هولندا(\*).

فالبروتستانت الهولنديون، بعد أن عانوا الاضطهاد تحت حكم الملك الإسباني، ضمنوا أن تكون أديان الأقليات محمية، بعد أن نالت هولندا استقلالها في العام ١٥٧٩. ولم يؤدِّ هذا الضمان إلى تسهيل التجارة مع الأمم الأخرى فقط، مغنياً بذلك الاقتصاد الهولندي، بل أدّى كذلك إلى جعل هولندا ملاذاً آمناً تلوذ به الفرق الدينية الهاربة من الاضطهاد في إنكلترا. وكان هؤلاء اللاجئون المتدينون، الذين ضموا في صفوفهم الحجاج المشهورين بـ «بلغريمز» (Pilgrims)، هم في الغالب أكثر المواطنين إبداعاً ودأباً في أمم أوطانهم. وكانت خسارة إنكلترا في هربهم ربحاً لهولندا وقد ساعد قانون التسامح الإنكليزي في معالجة هذه الحالة.

ومن المفارقات، أن الفرق الدينية المنشقة التي قاتلت طويلاً من أجل

---

(\*) كانت هولندا تُعرف سابقاً بـ «الأراضي المنخفضة».

التسامح الديني في إنكلترا، كان بعضها، على الرغم من ذلك، متردداً نوعاً ما في توسيع التسامح ليشمل آخرين في المستعمرات الأمريكية. وقد يكون الحُجَّاج قد وجدوا ملاذاً لهم من الاضطهاد بالفرار إلى أمريكا، ولكن الكويكرز وأتباع المعمودية، لم يصيبوا نجاحاً على ما يرام في المعازل القوية للمتشددين البروتستانت التطهريين «البيوريتان» في نيو إنغلاند. وكان الأنجليكان (نسبة إلى الكنيسة الإنكليزية) سريعين، أيضاً، في إعلان هيمنتهم الدينية. وقد طُلب من الفيرجينيين أن يدفعوا ضرائب لمساندة كنيسة إنكلترا المعترف بها رسمياً، وهي مسألة رآها أتباع الطوائف الدينية الأخرى غير مقبولة تماماً. ولم يكن الكاثوليك محبوبين أبداً كثيراً في المستعمرات التي خارج ملاذهم في ميريلاند. ولكن مع بزوغ فجر استقلال الولايات المتحدة، تحولت البيئة تحولاً ملحوظاً. وفي بنسلفانيا، ضغط صعود التعددية الدينية والتسامح على الجمعيات التشريعية في نيو إنغلاند لترجع عن أسوأ أشكال الاضطهاد الديني. وابتداءً من العام ١٧٧٦ علقت الجمعية التشريعية الفرجينية دفع الرواتب المدعومة بالضريبة إلى الرهبان الأنجليكان، ووضعت الجمعية التشريعية المكانة الرسمية لكنيسة إنكلترا في حالة إهمال. وبعد عقد من الزمان، أدت سلسلة من الحوارات الجدلية في الجمعية التشريعية الفرجينية أخيراً إلى مرور لائحة قانون توماس جفرسون (Thomas Jefferson) من أجل تأسيس الحرية الدينية، وهذا القانون هو الذي ساعد في النهاية على أن يكون نموذجاً للتعديل الأول لدستور الولايات المتحدة. بل إن الكاثوليك أنفسهم شهدوا تحسناً في مكانتهم القانونية والاجتماعية مع أواخر القرن الثامن عشر. وفي أثناء الحرب الثورية صار الكاثوليك المستعمرون، الذين كانوا موضع سخرة بوصفهم «بابويين»، وبوصفهم «أتباع المسيح الدجال»، صاروا بسرعة حلفاء في الحرب ضد الملك جورج الثالث. وعلى الرغم من ذلك، بقي الكاثوليك، حتى ذلك الوقت، على لائحة الطوائف الدينية التي لم تلق إلا «أقل تسامح معها» وواجهت تمييزاً مستمراً طوال القرن التاسع عشر.

وأصاب الكاثوليك نجاحاً أفضل في الجنوب في المستعمرات الإسبانية، ولو كان ذلك على حساب الحريات البروتستانتية. ومُنحت الكاثوليكية الرومانية موقعاً حصرياً متميزاً في أمريكا اللاتينية الاستعمارية. وكان التاج الإسباني قد ضمن أن يكون دين واحد فقط هو المسموح به في

قسمه من العالم الجديد. وجمعت ضرائب الأعشار من قبل الحكومة الاستعمارية، وعُني مسؤولو الكنيسة بممتلكات واسعة من الأرض كانت قد مُنحت لهم من التاج، وكان رجال الدين يحاكمون بسبب الأعمال السيئة التي يرتكبونها في محاكم كنسية منفصلة، وفي هذه المحاكم تلقى رجال الدين في الأغلب معاملة كانت أكثر محاباة لهم. وكان المقابل الذي قدمته الكنيسة من أجل كل هذه المنافع هو أن ملك إسبانيا كان قد امتلك القدرة على تعيين مسؤولي الكنيسة والموافقة على الأوامر البابوية التي ستطبق في المستعمرات، وهذا فقدان للحرية الدينية كان الفاتيكان مستعداً لدفعه في مقابل موقع الكنيسة المتميز. وتغيرت الظروف تغيراً شديداً بالنسبة إلى الكنيسة الكاثوليكية في العقود التي تلت استقلال أمريكا اللاتينية. ففي منتصف القرن التاسع عشر جرى الاستيلاء على ممتلكات الكنيسة من الأراضي (ومن دون تعويض في الغالب)، وألغيت حقوق رجال الدين في إجراء مراسم الزواج والجنائز وجمع الرسوم عليهما. وألغيت المحاكم الكنسية ووضع الكهنة تحت شريعة المحاكم المدنية. ومع بداية القرن العشرين، كانت حفنة من حكومات أمريكا اللاتينية تسمح للبعثات التبشيرية البروتستانتية بوصول أكبر إلى بلاد تلك الحكومات، على الرغم من أن تنفيذ الحرية الدينية كان انتقائياً إلى درجة عالية. وأدّى نمو الحرية والتسامح الدينيين طوال المدة من منتصف القرن العشرين إلى سنواته الأخيرة إلى «انفجار» بروتستانتية في أجزاء عديدة من المنطقة.

وربما تكون الثورة المكسيكية قد أدخلت أكبر تغيير ملحوظ في علاقات الكنيسة والدولة في التاريخ الأمريكي اللاتيني. فالدستور الثوري للعام ١٩١٧ منع الكنيسة (والطوائف الدينية الأخرى) من امتلاك أي أملاك، وفقد رجال الدين الحق في الترشح لمنصب أو التصويت، وهذا المنع جعل رجال الدين بشكل فعال مواطنين من الدرجة الثانية، وتخلّدت حالتهم هذه في رواية غراهام غرين (Graham Greene) **السلطة والمجد** (Power and the Glory). وارتفعت الانفجالات الشديدة على هذا النظام بين الكنيسة والدولة. وأشعل تنفيذ هذه النصوص الدستورية حرباً أهلية قصيرة المدة في البلاد في أثناء العشرينيات. وعلى كل حال، هدأ الصراع بين الكنيسة والدولة بحلول الثلاثينيات وبحلول العام ١٩٩٢، أجبرت الأسقفية المكسيكية، بمساعدة

الفاثيكان، الحكومة على إلغاء أهم النصوص المقيّدة المناهضة لرجال الدين في الدستور. ولم تُقد هذه التغييرات الكنيسة الكاثوليكية فقط، بل ساعدت غير الكاثوليك أيضاً على السعي إلى الوصول إلى البلاد.

ولم تكن مناهضة رجال الدين محصورة بالمكسيك في أثناء القرن العشرين، فمصائر الجماعات الدينية تحت نير الحكم الشيوعي معروفة جيداً. فالحكم الشيوعي، وإن لم يستأصل الممارسة الدينية استئصالاً كاملاً في روسيا وفي أوروبا الشرقية، نفّذ على الكنائس شروطاً مقيدة لها تقييداً عالياً على نحو صارت معها المشاركة الدينية نادرة في معظم هذه الأمم، ثم انهار جدار برلين في العام ١٩٨٩. ولم يبق الكرملين بعد ذلك مسيطراً على أوروبا الشرقية وانهار الاتحاد السوفياتي بعد عامين من انهيار جدار برلين. وبالتوافق مع عملية بناء دساتير ديمقراطية جديدة، شرع السياسيون في أنحاء المنطقة كلها في كتابة مسودات قوانين تحكم الجماعات الدينية. وعلى الرغم من أن الإعلان العام لحقوق الإنسان في الأمم المتحدة خدّم ليكون نموذجاً من أجل تقنين الحرية الدينية في كل بلد، اختلفت، مع ذلك القوانين الدينية المحددة المنبثقة عن عمليات صنع السياسة اختلافاً جوهرياً تماماً في أنحاء المنطقة كلها. فالنظام الأولي من الحريات الدينية، في روسيا، استسلم للتشريع المقيّد الذي حابى بشكل رئيس الكنيسة الروسية الأرثوذكسية، وذلك بعد نصف عقد من الزمن تماماً. والمفارقة المثيرة لأكبر اهتمام بشأن هذا التشريع هي أنه كان مدعوماً من أعضاء الحزب الشيوعي السابقين الذين سبق لهم أن قمعوا حقوق رجال الدين الأرثوذكس. وعلى الرغم من أن التراتبية الهرمية للكنيسة الأرثوذكسية الروسية احتفت بالقوانين الجديدة التي جاءت إلى الوجود في العام ١٩٩٧، فإن الأقليات الدينية من جهتها، سمعت الباب الذي يُولجها إلى مجال تبشيري جديد واعد يُغلق بشدة.

وتقدم دول البلطيق في كل من ليتوانيا (Lithuania) ولاتفيا (Latvia) وإستونيا (Estonia) مقارنة تنويرية معلمة<sup>(١)</sup>. ولا نكران أن هذه الأمم الثلاث

---

(١) أنا مدين بعمق لتشيريل زيلينسكاس (Cheryl Žilinskas) لمعرفتها، وتبصرها، وعملها في شؤون الدين الأوروبي الشرقي.

تختلف في ما يتصل بتركيباتها الدينية والعرقية وخبراتها التاريخية السابقة في تأريخها للعصر الشيوعي. ومع ذلك، فقد عانت الأمم الثلاث كلها تحت حكم قمعي سوفياتي متشابه كان مكرساً لتخفيض التأثير الديني في المجتمع، وامتدت المعاناة من نهاية الحرب العالمية الثانية إلى العام ١٩٩٠. وواجهت القيادة التي ظهرت من بين رماد الحكم الشيوعي في كل أمة «صفحة فارغة» من أجل كتابة القوانين المنظمة للجماعات الدينية. ومع ذلك، فقد اختلفت الأنظمة القانونية التي كانت تتشكل مع أواسط التسعينيات اختلافاً ملحوظاً. فليتوانيا التي امتلكت إحدى أشد الجماعات الناشطة نضالاً تزكي الحرية الدينية للكاتوليك والأقليات الدينية (مثل المؤمنين في عيد العنصرة) في السبعينيات والثمانينيات، ودافعوا عن مواقعهم من خلال أكبر نشرة سرية في الاتحاد السوفياتي وهي: «ذا كرونكل أوف ذا ليتوانيان كاثوليك تشرش» (The Chronicle of the Lithuanian Catholic Church). ومع ذلك، فحين سنت الحكومة الليتوانية المستقلة الجديدة، أخيراً، قوانينها التي تحكم الهيئات الدينية في العام ١٩٩٥ لم يكن المؤمنون بعيد العنصرة، (والعديد من الأقليات الأخرى البارزة) من جملة الذين كوّنوا قائمة الأديان التسعة المعترف بها رسمياً «تقليدياً» والتي تلقى مكانة قانونية خاصة. ورسخ اتفاق مع الفاتيكان المكانة التفضيلية للكنيسة الكاثوليكية الرومانية بعد خمس سنوات تلت. ولاتفيا المجاورة فرضت قيوداً مشابهة على الأقليات الدينية، ووفرت الاعتراف القانوني لستة أديان تقليدية فقط، ولم تسمح لأكثر من منظمة واحدة ضمن المذهب نفسه - وهذا يعني أن تكون كنيسة معترف بها رسمياً - بأن تسجل. وذلك ما جعل من المستحيل تماماً، بالنسبة إلى العقائد الإنجيلية والمؤمنين بعيد العنصرة المتفرقين بشكل شديد، أن يكتسبوا مكانة مساوية. ومثل جارتها الجنوبية، ادّعت الحكومة اللاتفية أن تدفق الفرق الدينية الخطرة كان حافزاً رئيساً لافتقارها إلى المرونة مع جماعات دينية معينة. وبالمقابل، وابتداء من العام ٢٠٠٦، لم تمتلك إستونيا، وفيها خليط من الأورثوذكس واللوثريين وعدد قليل من الطوائف الدينية الأخرى، لم تمتلك ديناً معترفاً به رسمياً، وهي تحافظ نسبياً على المتطلبات الدنيا اللازمة لتسجيل مجتمعات دينية جديدة، وهذا ما يجعل لاتفيا البلد الأكثر تحراً دينياً في الكتلة السوفياتية السابقة وفقاً لتقديرات مراتب التحرر التي تصدر من مؤسسة بيت الحرية (Freedom House) (Marshall, ed., 2000: 6) وعلى

الرغم من هذا، نظر البرلمان الإستوني في تشديد القوانين المفروضة على الجماعات الدينية في الأعوام الحديثة.

تمثل الحالات المذكورة آنفاً تغيرات تاريخية مهمة في الحرية الدينية. وفي معظم الحالات، كان المسار يتجه نحو حرية موسّعة للمنظمات الدينية. ولكن مسيرة الحرية الدينية كان لها، بالتأكيد، نكساتها على مرّ الزمن، مثلما هو مشاهد في إلغاء مرسوم نانت والدستور المكسيكي لعام ١٩١٧<sup>(٢)</sup>. ونظرة عابرة إلى الأمم اليوم تكشف عن تنوّع مهم في الطبيعة وفي المدى اللذين وصل إليهما تنظيم الكنائس، مثلما يمكن مشاهدته في دول البلطيق. وكل هذا يثير سلسلة من الأسئلة المهمة المركزية لهذا الكتاب. ما الذي يعلل أصول الحرية الدينية وتطوّرها على مرّ الزمن؟ وكيف نستطيع أن نشرح الاختلافات في طبيعة القوانين المنظمة للأديان في كل أنحاء البلدان؟ ويتصل بهذه الأسئلة سؤال يجب علينا أن نسأله وهو: لماذا تريد الحكومات دائماً أن تضع قيوداً على حرية العبادة لمواطنيها في المقام الأول؟ ولماذا يحابي السياسيون مذهباً دينياً معيناً على حساب طوائف دينية أخرى، وهم بهذا يضمنون على نحو فاعل احتكاراً دينياً على السكان؟ وبعد أن يكون الاحتكار الديني قد ترسّخ، ما هي العوامل التي تحفّز السياسيين إلى أن يزيلوا القانون عن الاقتصاد الديني (أي إدخال الحرية الدينية)؟

نالت مسألة الحرية الدينية انتباهاً متنامياً في العقود المتأخرة من القرن العشرين. فقد رأت الأمم المتحدة مناسباً أن تعيد تأكيد التزامها بالحرية الدينية في العام ١٩٨١ في القرار (٥٥/٣٦)، والإعلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصّب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد. وبعد سبعة عشر عاماً تلت، اجتمع مئة وخمسون ممثلاً من بلدان وجماعات دينية مختلفة في أوصلو ليعلموا أهمية الحرية الدينية حتى ذلك الوقت مرة ثانية. ونشأت وفرة مفرطة من المنظمات غير الحكومية في أثناء هذا الوقت لمراقبة الحرية الدينية في أنحاء العالم كلّ، وضمت منظمات التحالف الدولي من أجل الحرية الدينية، ورابطة الحرية الدينية الدولية، والرقابة الدولية للحرية

---

(٢) حتى في الولايات المتحدة، وهي التي قد تكون مهد الحرية الدينية، كان لقضية الحرية الدينية، كما يمكن أن نناقش، نكساتها، وهو موضوع سوف ننظر فيه في الفصل السادس من هذا الكتاب. (؟) التأكد من المضمون وكذلك الرقم (؟).

الدينية، وهيئة الحرية الدينية ومعهد روثرفورد (Rutherford Institute) (قارن بد: Moreno, ed., 1996). بل إن مؤسسة بيت الحرية (Freedom House) ذات الجاه الكبير، وهي التي راقبت الحرية الاقتصادية، والحريات المدنية منذ العام ١٩٤١، أقامت قسماً منفصلاً مخصصاً من أجل مراقبة الحرية الدينية في العام ١٩٨٦، وهو مركز الحرية الدينية (قارن بد: Marshall, ed., 2000).

ووجه صناع السياسة انتباههم إلى قضية الحرية الدينية، مستجيبين في ذلك إلى حد بعيد، للضغوط الممارسة عليهم من النخبين المهتمين بهذه القضية. ففي العام ١٩٩٨ أقرّ مجلس الشيوخ الخامس بعد المئة في الولايات المتحدة الأمريكية قانون الحرية الدينية الدولية (Public Law (P. L.) 105-292). ويطلب هذا القانون من وزارة الخارجية في الولايات المتحدة الأمريكية أن تقدّم مسحاً مجملًا سنوياً عن الحرية الدينية والاضطهاد حول العالم للنظر فيه عند صنع السياسة الخارجية. وقد أخذت بالاعتبار المناقشات التي دارت حول حالة التجارة الاقتصادية لعدة بلاد، وأبرزها جمهورية الصين الشعبية التي عانت فيها جماعات دينية، مثل: الكنيسة الرومانية الكاثوليكية وبعثات تبشيرية بروتستانتية متنوعة وفالون كونغ (Falun Gong) اضطهاداً خطيراً ومحلياً، حثّت سلسلة من قرارات المحكمة العليا طوال تسعينيات القرن العشرين صانعي السياسة الفدرالية على سن تشريع هدف، على نحو محدد، إلى تعريف وحماية حقوق الأفراد المتدينين والمؤسسات الدينية<sup>(٣)</sup>.

وعدلت بلاد أخرى، مثل السويد، الطريقة التي تنظم بها الجماعات الدينية تعديلاً جوهرياً، ويحاول عدد من البلدان الأخرى في أوروبا أن يجد طرقاً لدمج قانونياً الدين الإسلامي للمهاجرين في مجتمعاتها العلمانية على درجة عالية. وأخيراً، فبروز الصراع المستند إلى الدين وتزايد رؤيته بوضوح في بداية القرن الحادي والعشرين لم تخدم سوى تعزيز رغبتنا في فهم كل وجوه الدين، بما في ذلك التفاعلات بين الكنيسة والدولة، وهي الرباط المؤسسي للحرية الدينية.

---

(٣) الشريحتان الرئيستان من التشريع الذي سنّه مجلس الشيوخ في الولايات المتحدة كانتا قانون استعادة الحرية الدينية (١٩٩٣)، وهو القانون الذي أعلنت المحكمة الدستورية العليا أنه غير دستوري جزئياً بعد أربع سنوات من تطبيقه، وقانون استخدام الأرض الدينية والأشخاص الممأسسين (Religious Land Use and Institutionalized Persons Act of 2000).

حتى هذا التاريخ، على كل حال، قلة من العلماء هم الذين سعوا إلى شرح ظهور الحرية الدينية، أو بشكل أكثر تحديداً، شرح التغير والتقلبات في الحرية الدينية، بأي طريقة منهجية نظرياً. ومعظم الدراسات إما أنها أكدت عواقب الأشكال والمستويات المتنوعة للحرية الدينية أو القانون الديني (قارن بـ: Monsma and Soper, 1997; Stark and Iannaccone, 1994; Chaves and Cann, 1992) أو ناقشت الملاحظات المعيارية للتفسيرات المتنوعة للحرية الدينية (قارن بـ: Segers and Jelen, 1998; Instituto de investigaciones jurídicas, 1996) <sup>(٤)</sup>، أو قدمت تاريخاً تفصيلياً (قارن بـ: Curry, 1986; McLoughlin, 1971) مع محاولة قليلة لتطوير نظرية قابلة للتعميم لظهور الحرية الدينية في الزمان والمكان <sup>(٥)</sup>. قلة من العلماء فقط - من أمثال روجر فنك (Finke, 1990) <sup>(٦)</sup> وشارلز هانسون (Hanson, 1998) <sup>(٧)</sup>،

(٤) الأدب العادي حول الحرية الدينية، المركّز في معظمه على تفسيرات التعديل الدستوري الأول في الولايات المتحدة، هو أضخم من أن نقتبسه هنا. ومن أجل الحدود العريضة للنقاش، انظر التصدير التفصيلي الذي كتبه كلارك كوكران (Clarke Cochran)، في: Mary C. Segers and Ted G. Jelen, eds., *A Wall of Separation?: Debating the Public Role of Religion* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998).

أو، إذا كان القارئ أكثر مغامرة، فأنا أقترح عليه أن يتمشى في ممرات BR و BX من أي مكتبة بحث كبيرة.

(٥) توجد عدة مجلدات محررة من مثل سيغموند، هيلمستادتر، وفان دير فايفر وويت، وهي مجلدات تعالج الحرية الدينية في عصور مختلفة وفي بلاد مختلفة، ولكن طبيعة هذه المجلدات - وهي من مؤلفين مختلفين يؤكدون نواحي مختلفة من الحرية الدينية - تجعل إصدار نظرية موحدة توحيداً معقولاً أمراً صعباً. وهذا القول ينبغي ألا يُنظر إليه على أنه نقد لهذه المجلدات لأنها تقدم ثروة من المعلومات التفصيلية الخاصة بها. انظر: Paul E. Sigmund, *Religious Freedom and Evangelization in Latin America: The Challenge of Religious Pluralism* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1999); Richard Helmstadter, ed., *Freedom and Religion in the Nineteenth Century* (Stanford: Stanford University Press, 1997), and Johan D. van der Vyver and John Witte, Jr., eds., *Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives* (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1996).

وزيادة على ما تقدّم، لو أنّ أي واحد من هذه الأعمال حاول أن يقدم نظرية ينضوي تحتها الجميع عن أصول الحرية الدينية، ما كنت لأكتب هذا الكتاب.

(٦) انظر مقالة فنك عن أصول الحرية الدينية وعواقبها مالت نحو التركيز في العواقب أكثر من التركيز في الأصول، على الرغم من أن فكرة الأولوية حول موضوع الأصول كانت ملهماً رئيساً لهذا الكتاب: Roger Finke, «Religious Deregulation: Origins and Consequences», *Journal of Church and State*, vol. 32, no. 3 (1990), pp. 609-626.

(٧) شرح هانسون للأسباب التي دعت المستعمرين الأمريكيين إلى إعطاء تسامح أكبر للكاتوليك في أثناء الحرب الثورية قد يعتبر أكثر ما يعتبر أنه توكيد لعامل معين، وهو الحاجة إلى كسب دعم الفرنسيين - أكثر مما هو نظرية استباقية.



وجون أندرسون (Anderson, 2003)، هم الذين حاولوا أن يوفروا شروحاتاً مطورة نظرياً لظهور الحرية الدينية، على الرغم من أن كل واحد منهم ركّز على حالات دراسية محدّدة، ولم يسعوا إلى تعميم أوسع لأفكارهم، ويمكن إعادة جزء من هذا الإهمال العلمي العام إلى حقيقة أن الجواب عن هذه المعضلة (إذا اعتبرت معضلة في كل الأحوال) كان يظن أنه جواب واضح. فرؤية العلمنة التي هيمنت على الدراسات الاجتماعية العلمية للدين حتى وقت قريب بدت رؤية توفر الحل. ومن هذا المنظور، كانت الحرية الدينية ملازمة للتعددية الدينية وكانت انحداراً عاماً في الروحانية، وكان ذلك يُعتبر نتيجة طبيعية لعمليات التحديث الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. والسؤال عن أصول الحرية الدينية لم يكن يُرى أنه يصل إلى أن يكون سؤالاً أبدياً. ويحاول هذا الكتاب أن يصلح الإهمال الذي وقع على هذا الموضوع المهم، وذلك عن طريق تقديم إطار نظري عام لدراسة أصول وتطور الحرية الدينية.

على الرغم من أن المسار نحو الحرية الدينية كان يعتبر في الغالب نمواً متفرعاً من المزيد من التفكير «الحديث» (أي انتصار فلسفة التنوير) على التفكير التراثي، تجادل الأطروحة المركزية المعروضة هنا في أن المصالح تؤدي دوراً مساوياً في الأهمية إن لم تؤدّ دوراً أكثر حسماً في ضمان التشريع الذي كان يهدف إلى تحرير الجماعات الدينية من الأعباء الناجمة عن التشريعات المرهقة التي تستثها الدولة. وسوف أركّز، بشكل محدّد، على المصالح السياسية والاقتصادية للسياسيين (الحكام)<sup>(٨)</sup> وفي المصالح المؤسّسية للقادة الدينيين في ميدان صناعة السياسة. وبهذه الصفة يناقش هذا الكتاب الأصول السياسية للحرية الدينية بوصفها متعارضة مع الأصول الفكرية للحرية الدينية، وهذا لا يعني أن نقول إن الأفكار لا علاقة لها حين تصاغ السياسة؛ فالأفكار مهمة كما سيُنقش في الفصل الثاني. ومع ذلك، حين توجد الأفكار المتنافسة في المجتمع، تكون المصالح السياسية في الغالب هي التي ترجح ميزان الحوار لمصلحة اتجاه أو آخر.

---

(٨) لفظ رجل سياسي سوف يستخدم في هذا النص بأسلوب عام ليشير إلى كل نوع من الأشخاص من العاملين السياسيين، سواء أكان ديمقراطياً أم دكتاتوراً.

والمصالح الفاعلة في تقرير طبيعة الحرية الدينية تأتي من كلا الجانبين من الفاعلين الدينيين (قادة الكنيسة ورجال الدين ورعايا الأبرشيات) ومن الحكام العلمانيين (المشرعين والرؤساء والمستبدين). وأنا أزعّم أن قادة الدين المهيمن في المجتمع ميّالون إلى تفضيل نظام حكم تنظيمي يميز ضدّ الأقليات الدينية، جاعلاً بذلك من الصعب على الأقليات ممارسة العبادة و/أو كسب صابئين<sup>(\*)</sup> إليهم<sup>(٩)</sup> وفي مقابل ذلك، سوف تفضل الأقليات الدينية تنظيمات تجعل من الأسهل على رجال دينهم وأعضاء أقليتهم أن يمارسوا إيمانهم علانية، وأن يطلبوا من الآخرين أن يصبّوا إلى دين الأقلية<sup>(١٠)</sup>. وهكذا فدرجة تعددية الطوائف الدينية في مجتمع تؤثر في ترجيح أن حرية دينية أكبر سوف تسود المجتمع. والسوق الديني الذي يوجد فيه تعددية للطوائف الدينية (أي حيث لا توجد طائفة دينية للأكثرية) سوف يكون سوقاً محابياً أكثر ما تكون المحاباة لتوسّع الحرية الدينية، وهو أمر عرّفه جيمس ماديسون في «فيدراليست ٥١» (Federalist 51) والبيئة التي تكسب فيها الأقليات أرضية مهمة ستكون أيضاً عرضة لنمو الحرية الدينية، ولكن ذلك لا يكون من دون صراع أو من دون محاولات لتقييد تلك الحرية من قبل قادة الدين المهيمن. والمجتمعات التي تكون فيها طائفة دينية واحدة هي المهمة وتكون الأقليات الدينية فيها بلا أهمية، سوف تميل إلى بيئة منظمة تنظيمياً عالياً تحابي الكنيسة المهمة. والاستثناء الوحيد المهم لهذه الحالة الأخيرة، هو البيئة التي يرى فيها القادة السياسيون الكنيسة المهمة بصفقتها تهديداً ممكناً لبقائهم السياسي ويسعون إلى تحديد التأثير الاجتماعي للكنيسة. ومثل هذه الحالات سوف

---

(\*) صباً يصبأ ويصبو صبأ وصبوءاً: خرج من دين إلى دين آخر. استصبأه: حوّله عن دينه إلى دين آخر (المترجم).

(٩) مثلما سيلاحظ في النصّ الآتي، فهذا التمييز يمكن أن يكون غامضاً ولكنه مع ذلك قوي. وعلى الرغم من أنّ إعلان المحاباة نحو الحرية الدينية بصفقتها مبدأ عاماً، فما زال من الممكن أن تحابي القوانين الدقيقة التي تمنع كنيسة مبتدئة ناجحة من أن تكسب موطن قدم في منطقة معينة. والمعارك حول قانون استخدام الأرض وتنظيمات تحديد المناطق معارك شائعة في حالات الحرية الدينية.

(١٠) أفق هذا الكتاب محدود إلى حدّ كبير بالحرية الدينية في المجتمعات المسيحية وفيها تعمل معظم الأديان المدروسة على استصباة الآخرين، وأنا أدرك أن بعض العقائد (مثل اليهودية) وبعض الطوائف الدينية لا تسعى لكسب أعضاء بطريقة عدوانية. ومع ذلك، فإنّ المناقشات المعروضة في هذا الكتاب ما زالت تنطبق عليها.

تميل أيضاً نحو بيئة دينية منظّمة تنظيمياً عالياً (أقل حرية) لا تحابي الكنيسة المهيمنة ولا تحابي معظم الطوائف الدينية الأخرى.

ولكن القادة الدينيين والناشطين الدينيين ليسوا هم وحدهم فقط الذين يقرّرون درجة الحرية الدينية في المجتمع. فدور المسؤولين الحكوميين دور أساس أيضاً، وفي النهاية، فهؤلاء الحكام العلمانيون - سواء أكانوا ديمقراطيين أم مستبدين - هم الأشخاص الذين يضْعُون القلم على الورقة ويحدّدون الحدود القانونية التي تعمل بموجبها الكنائس وأعضاؤها. وبهذا يصير فهم دوافع هؤلاء الحكام وحوافزهم حاسماً في فهم أصول الحرية الدينية. وزيادة على ما تقدّم، لا يضع صنّاع السياسة القوانين والتشريعات بشأن موضوع معين من فراغ، وبكلمات أخرى، يأخذ صنّاع السياسة في الغالب بعين الاعتبار عوامل تبدو في الظاهر غير مرتبطة بالموضوع المعين الواقع تحت النقاش حين سنّ التشريع. وهذا مهم كي نحقّق الأخذ بعين الاعتبار أن كثيراً من النقاشات المتعلقة بالحرية الدينية تميل إلى التركيز على الحوارات الأخلاقية المحيطة بالتشكيلات القانونية المختلفة للحرية الدينية (مثال: Harmin, 2005; Pufendorf, [1687] 2002; Segers and Jelen, 1998; Tierney, 1996; Locke [1689] 1955).<sup>(١١)</sup> وهذا يترك الانطباع بأن طبيعة الحرية الدينية هي نتيجة لجدل فكري (وهو في الغالب غامض لفئة قليلة). وعلى النقيض من ذلك، فأنا أزعّم أن الفاعلين السياسيين يأخذون بعين الاعتبار مجموعة من المصالح الأخرى حين يقررون كيف ينظّمون الدين. وعلى وجه الخصوص، فأنا أحاجج بأن السياسيين يأخذون بالحسبان بقاءهم السياسي الخاص (أي قدرتهم على إعادة انتخابهم أو على صدّ انقلاب)، والحاجة إلى رفع الإيرادات الحكومية، والقدرة على أن ينمو الاقتصاد حين يكتبون قوانين تتصل بالحرية الدينية. وفي أي وقت تؤثر فيه مجموعة مقيدة نوعاً ما من القوانين التي تحكم النشاط الديني على أي واحدة من هذه المصالح الثلاث، فسوف يكون الحكام العلمانيون أكثر ميلاً إلى تحرير القوانين التي تنظم الدين، أي: ترقية الحرية الدينية.

---

(١١) مرة أخرى، هذا هو الأشيع في المناقشات العلمانية حول التعديل الأول لدستور الولايات المتحدة والحالات المختلفة التي جاءت أمام المحكمة الدستورية العليا المتعلقة بموضوع الدين.

## أولاً: تحديد مدى الحرية الدينية

ما الذي يكون الحرية الدينية؟ كيف يستطيع المرء، بوصفه مراقباً خارجياً، أن يقول إن كان بلد ما يملك حرية دينية أو لا يملك؟ وهذا السؤال الأخير ربما يكون مضللاً في أنه يفترض أن الحرية الدينية هي انقسام ثنائي بسيط، أي إنها شيء إما أن تملكه الأمة أو لا تملكه. والإعلانات الدستورية التي تعلن «الحق للاعتقاد» تعزز هذا التصور بأن الحرية الدينية هي مفهوم «إما/أو». وفي الواقع الحقيقي، تكون الحرية الدينية مفهوم المظلة الكبيرة التي تغطي ترتيبات واسعة من السياسات التي تؤثر في المؤمنين ورجال الدين، والمؤسسات الروحية. وصاغ الأسقف الميثودي جي. بروملي أوكسنام (Methodist Bishop G. Bromley Oxnam)، في مقالة له في العام ١٩٤٧ لمجلة تشيرتشمان (Churchman) ما قد يكون أفضل تعريف للحرية الدينية وساعد على توضيح مدى السياسات التي تؤثر في مثل هذه الحرية:

حين نتحدث عن الحرية الدينية، على وجه الخصوص، فإننا نعني حرية العبادة وفقاً للضمير ونعني تنشئة الأطفال على إيمان والديهم، وحرية الفرد في أن يغير دينه، وحرية الوعظ والتعليم والنشر والقيام بنشاطات تبشيرية والحرية في القانون مع الآخرين، وحرية اكتساب الملكية والاحتفاظ بها من أجل هذه الأغراض (مقتسبة من: Stokes, 1950: 20-21)<sup>(١٢)</sup>.

ما يكشفه أوكسنام هنا هو أن الحرية الدينية تتضمن أكثر من حق الاعتقاد الفردي، إنها تشمل حشداً من السياسات التي تخص حقوق الملكية، والتربية والتعليم، وملكية وسائل الاتصال، والكلام العام. وقدرة المتعبدين المجتمعين على المجيء معاً وبناء كنيسة، والوصول إلى غير المؤمنين من المجتمع هو جزء أساس من الحرية الدينية. وعلى الرغم من أنه من الممكن بالتأكيد صوغ الحرية الدينية في إطار أوامر أخلاقية، يكون

---

(١٢) يعزى الاقتباس الأصلي إلى: G. Bromley Oxnam, «Liberty: Roman or Protestant», Churchman (15 November 1947).

ولم تذكر أرقام الصفحات.

من المهم مع ذلك أن نفهم أن الحرية الدينية هي مسألة سياسة تنظيمية حكومية وتستطيع أن تَمسّ قضايا متنوعة، مثل متطلّبات المواطنة والقيود المفروضة على استخدام الأرض.

من هذه النقطة وإلى الأمام، فأنا سوف أرى الحرية الدينية بوصفها مسألة تنظيم حكومي. فالتفكير بالحرية الدينية بلغة تنظيمية له كثير من المزايا التحليلية. الأولى: الاتباع وفق عمل العلماء الذين يدرسون السياسة القانونية، ويمكن أن يطرح التحليل منظوراً إليه من زاوية تحليل التكلفة - المنفعة - فسياسات الحكومات تفرض تكاليف مختلفة ومنافع مختلفة على أفراد مختلفين وعلى جماعات مختلفة. وفي عالم يكون فيه للناس أهداف غير محدودة ويواجه موارد نادرة، يمكن التفكير بأي زيادة في التكلفة بصفتها قيداً على حرية المرء، وجعل بعض النشاط أكثر غلاءً في التكلفة يخفّض قدرة الشخص الذي يملك موارد ثابتة على متابعة ذلك النشاط<sup>(١٣)</sup>. وعلى سبيل المثال، فالقانون الذي يطلب من صانعي السيارات أن ينتجوا سيارات تفي بمعايير معينة للمسافات أو لمتطلبات التلوث، يحدّد حرية تلك الشركات في بناء السيارات التي يريدونها هم. وهو قانون يحدّد أيضاً خيار المستهلك. والسائقون الذين يفضلون السيارات الثقيلة والسريعة سوف يكون لديهم خيارات أقلّ في السوق حين ينتج صناع السيارات سيارات خفيفة فقط، وبطيئة لتفي بالقوانين الجديدة. وزيادة على ما تقدّم، فالتكاليف الإضافية لصنع سيارات أكثر كفاءة بالنسبة إلى الوقود قد تعني أن

---

(١٣) أنا على وعي بالحجة التي تقول إنه من دون حدّ أدنى من القيود على الحرية، تفرض من شكل ما من الحكومة، سيعيش بنو البشر في حالة هوبزية من الطبيعة؛ حيث تكون الحياة منعزلة وقيحة ووحشية وقصيرة. مثل هذا العالم، الخالي من كل قيود الحكومة، لن يكون مساعداً للحرية قطعياً إذا أخذنا بالحسبان أننا سوف نعيش في حالة دائمة من الخوف من الآخرين. وفي هذه الأحوال، ستكون بعض القيود الأساسية على السلوك، مثل القوانين التي تمنع القتل والسرقة وعبور الشوارع في غير الأماكن المخصصة، قيوداً ضرورية لبني البشر لتحقيق حرية أكثر راحة وشمولاً متسعاً. والمؤسسات من مثل القضاء المستقل هي أيضاً ضرورية لضمان أن تكون العقود الاقتصادية التي تمّ التعاقد فيها بحرية عقوداً محترمة. ومن أجل استرداد التكاليف للحكومة لتوفر النعمة العامة من الأمن، يكون من الضروري أن تقسّر المواطنين على دفع الضرائب الذي يعزز قدرتنا على الاستمتاع بالحرية. والمستوى الأمثل للضرائب اللازمة لتوفير السلع العامة الأساسية التي تسمح لنا بأن نستمتع بالحرية المريحة مطروح للنظر والحوار الأبدي. وبكفي أن أقول إنني لا أنوي حلّ ذلك الحوار هنا.

بعض الأفراد لن يبقوا قادرين على امتلاك الموارد المالية لشراء سيارة، وسيكون هؤلاء الأفراد مقيدّين باستخدام وسائل النقل العام. وقانون تحديد مساحة المناطق الذي يتطلّب من أبنية الكنائس أن لا تشغل أكثر من مساحة محدّدة (مثل: ٢٠,٠٠٠ قدم مربع) أو يتطلّب أن يكون موقعها في منطقة محدّدة هي أيضاً أمور يحتمل أن تؤثر في قدرات رجال الدين على اجتذاب عدد المؤيدين الذين يودون أن يجتذبوهم. والقوانين تفرض تكاليف على شركة كريزلر (Chrysler) وعلى المسيحيين على حدّ سواء. وغير المسيحيين أيضاً خاضعون لتنظيمات حكومية مرهقة (قارن بـ: Fetzer and Soper, 2005).

**والثانية:** هي أن تصوّر الحرية بوصفها مسألة تنظيم حكومي يسمح لنا بأن نرى المسألة بمفردات ذات أبعاد متعددة. فالحرية المعلّنة في حلبة ما قد تختصر بقيود في منطقة سياسية أخرى. وقد تسمح الحكومة لمواطنيها بأن يمتلكوا أرضاً وبأن يبنوا بيوتاً خاصة. ومع ذلك فمتطلبات استخدام الأرض أو القيود المفروضة على المساحات قد تحدّ من قدرة الناس على اختيار المكان الذي يودون العيش فيه، وكم من مساحة أرضهم يستطيعون تطويرها (بالمقابلة مع تركها في حالة طبيعية)؟ وما نوع البيت الذي يودون بناءه؟ والأوامر الصادرة بشأن أنواع معينة من مواد البناء (مثل: سطوح السقف المائل) أو الملامح الإنشائية (مثل: نوافذ موقرة للطاقة) قد ترفع أيضاً تكلفة البيوت، وهي بذلك تستبعد بعض أكثر الأفراد فقراً من سوق الإسكان. تصوّر الحرية بوصفها تصوراً متعدد الأبعاد خاضعاً لكثير من القيود القانونية يكشف أن الحرية ليست ببساطة متغيّراً ثنائي الانقسام، أي: شيئاً تملكه أو لا تملكه. فضمن دستور حرية الكلام لا يعني فقداناً مطلقاً للقيود على الكلام العام. فالقوانين التي تعاقب على الافتراء على سمعة الناس، والتحريمات التي تحرّم نسخ الملكية الفكرية، وتضع القيود على حملات الإعلام كلها تضع حدوداً على حقوق الكلام الحر.

وفهم أن الحرية الدينية متعددة الأبعاد تسمح لنا بأن نتصورها بوصفها موجودة على شكل سلسلة متصلة. واعترف كل من فوكس وغرم وفنك ونوريس وإنغلهارت وباريت وجيل وآخرون بهذه الحقيقة حين كانوا يحاولون بناء مؤشرات تقيس الحرية الدينية (Fox, 2005; Grim, 2004; Grim

and Finke, 2006; Norris and Inglehart, 2004; Barrett [et al.], 2001; Gill, 1999a; Chaves and Cann, 1992). دع عنك جانباً إن كانت هذه المؤشرات شاملة شمولاً كافياً، وتغطي الأبعاد الممكنة كلها للحرية الدينية<sup>(١٤)</sup>، ولكنها يجب أن تكون مذكّرة لنا أن تغييرات دقيقة في أيّ بُعد من أبعاد الحرية الدينية تستطيع أن تحرك بلداً نحو حرية أكبر أو نحو حرية أقل. وليست القضية بالضرورة أن البلدان تتحرك في نهاية المطاف نحو حرية أكبر بطريقة خطية موحدة، كما استبان ذلك من إلغاء مرسوم نانت. ومناقشة موجزة عن المناطق المختلفة للتنظيم المؤثر في المنظمات الدينية ومؤيديها سوف تساعد على توضيح النقطة التي ترى أن الحرية الدينية تصوّر متعدد الأوجه وكيف أنّ مثل هذه القوانين تؤثر في حسابات التكلفة - المنفعة - للأفراد المتدينين وللمؤسسات الدينية.

سيكون أوسع تنظيم يتصل بالحرية الدينية هو إعلان دستوري ينصّ على حرية الاعتقاد. معظم أمم العالم، ولكن ليس كلها، تحافظ على نصّ ما عن الحرية الدينية في دساتيرها. حتى بلاد مثل جمهورية الصين الشعبية وكوبا توفر ضماناً دستورياً لحرية الاعتقاد، ولكن سيكون من الصعب اعتبار هاتين الأمتين معقّليين للحرية الدينية. ونستخدم تعبيراً مستهلكاً، حين يأتي البحث إلى الحرية الدينية، فالشيطان يكمن في التفاصيل. دعونا نولي تلك التفاصيل مزيداً من الفحص.

ونستطيع أن نجمع القوانين التي تؤثر في حرية الأفراد المتدينين والجماعات الدينية في صنفين واسعين، وهما: قيود سلبية وتأييد إيجابي

---

(١٤) يجب عليّ أن أسجل أنني أكنّ أعظم الإعجاب لجهود هؤلاء العلماء في قياس الحرية الدينية، وإن ملاحظاتي هنا لا تتضمن بكل تأكيد موقفاً نقدياً نحو إنجازاتهم. إنها فقط الحقيقة المجردة عن أن محاولة الإمساك بكل بعد ممكن للحرية الدينية هي واجب صعب للغاية، وهي واجب أتجنبه. بيني غرم (Grim) مؤشرات هي أكثرها دراية وحكمة. انظر: Brian J. Grim, «The Cities of God versus the Countries of Earth: The Regulation of Religious Freedom,» paper presented at: The Annual Meeting of the Association for the Study of Religion, Economics, and Culture, Kansas City, MO, 2004.

وانظر أيضاً: Brian J. Grim and Roger Finke, «International Religion Indexes: Government Regulation, Government Favoritism, and Social Regulation of Religion,» *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, vol. 2 (article 1) (2006), <<http://www.religjournal.com>> (accessed 17 January 2007).

للطوائف الدينية المختارة. والصنف الأول يشرح نفسه نسبياً ويتضمن تنظيمات محددة تقول لجماعات دينية معينة (أو للجميع) إنهم لا يستطيعون أن يقوموا بنشاطات معينة، وهو ما يجعل من الصعب عليهم أن يجتمعوا للعبادة أو ليستصحبوا الآخرين عن دينهم. والتأييد الإيجابي لطوائف دينية مختارة له أثر أكثر دقة على الفهم حين يصل إلى تحديد الحرية الدينية. وهنا، فالمحابة الميَّنة لتقاليد إيمان واحد قد تجعل من الأصعب ضمناً على أعضاء الجماعات الأخرى أن تكسب مؤيدين جدداً، كما سنبين في النص التالي.

## ١ - القيود السلبية على الحرية الدينية

طوال التاريخ، وجدت الحكومات عدداً من الطرق لتحديد حضور «الفرق الدينية غير المرغوب فيها» أو توسعها، وببساطة يحتمل أن يكون منع رجال الدين من العيش في بلاد ما أو من دخولهم إليها، أوضح أسلوب لتحقيق هذا الهدف. فالقيود المفروضة على هجرة البعثات التبشيرية البروتستانتية كانت شائعة في أمريكا اللاتينية في أثناء النصف الأول من القرن العشرين (Pierson, 1974: 177; Lodwick, 1969: 103; Goff, 1968: 3/27-36) والحكومات الروسية والصينية الحالية حريصة بشأن توزيع تأشيرات الدخول للأفراد الذين يسعون إلى نشر دينهم. ويستطيع المرء أن يرى بوضوح كيف يمكن هذا الإجراء أن يكون قيداً على الحرية الدينية، من دون قادة، وسيكون من غير المحتمل للكنائس أن تقلع عن الأرض ببداية ناجحة. ومثل هذه القيود تؤثر أيضاً في اختيار المستهلك وفي قدرة الأفراد على أن يحققوا حرية ضميرهم الخاصة بهم. إذا منع رجال الدين من طوائف دينية معينة من أن يستصحبوا الآخرين، فإن الأفراد الذين قد يفضلون نوعاً معيناً من الدين (مثل الإيمان بعيد العنصرة، والمورمونية) لن يكونوا قادرين بسهولة على أن يجدوا جماعة من المؤمنين من الرأي نفسه. ومثل هذه القيود على اختيار المستهلك، قيود من الصعب رؤيتها في الممارسة العملية ولا سيما إذا أخذنا بالاعتبار أن من الصعب أن نقرر إذا كان شخص ما لديه تفضيل لنوع معين من الدين حين يكون ذلك الدين غير موجود عنده. كيف يستطيع المرء أن يعرف أن الناس يكتنون محبة



خاصة للبروتستانتية الأنغليكانية حين لا توجد لديهم خيارات بروتستانتية أنغليكانية ليَجربوها؟ ويلجأ قادة الأديان المهيمنة تاريخياً في أمة ما في الغالب إلى المزاعم بأن شعب الأمة يؤمن بدين حقيقي واحد فقط وأن المحظورات المفروضة على الفرق الدينية الأجنبية مطلوبة لحماية المواطنين من التلوث الثقافي (قارن بـ: Kuznetsov, 1996; Consejo Episcopal Latinoamericano, 1984) (\*) فإذا كان دين واحد يحدد حقاً ثقافة وطنية، والناس منغمسون انغماساً عميقاً في تلك الثقافة، فستكون القيود المفروضة على البعثات التبشيرية الأجنبية غير ضرورية، وسوف يرفض السكان الفرقة الدينية الجديدة فوراً. وفي الحقيقة، إن مثل هذه القيود المفروضة ضرورية في الغالب لأن هناك تنوعات من التفضيلات لأنواع مختلفة من الدين في المجتمع ولأن الكنيسة المهيمنة لم تكن قد قامت بالعمل الكافي لتحوز ولاء مواطنيها، تاركة بذلك الناس «غير المنتمين إلى كنيسة» ناضجين لالتقاطهم من الآخرين<sup>(١٥)</sup>. وبالإضافة إلى قيام الحكومات بمنع الأفراد الدينيين الأجانب، فقد عرف عن الحكومات أيضاً حظر بعض التجهيزات الأولية لتلك البعثات التبشيرية. ففي أمريكا اللاتينية، حظرت بلدان عديدة استيراد الإنجيل لأنه كان يستخدم عموماً من قبل البعثات التبشيرية البروتستانتية لتعليم الناس القراءة (Montgomery, 1979: 89).

وحتى داخل البلد، فالسياسيون يظلون مسيطرين على الكثير من رافعات السياسة التي تسمح لهم برفع حواجز مهمة أمام الحرية الدينية لكل من الأقليات والجماعات الدينية المهيمنة تاريخياً. ومتطلبات التسجيل للكنائس هي طريق مألوف لقادة الحكومات لتمييزوا بين الطوائف الدينية. ومعظم الحكومات تطلب أن تقوم الجماعات المختلفة، الدينية منها وغير الدينية، بالتسجيل لدى الحكومة كي تتلقى منافع خاصة معينة، وهي منافع قد تتضمن حالة إعفاء من الضرائب، والقدرة على أن تكون ممثلة بصفقتها

(\*) المجلس الأسقفي اللاتيني الأمريكي (المترجم).

(١٥) يقر كوزنيتسوف بأنه على الرغم من أن «الأمة الروسية كانت تقليدياً من الأرثوذكس وترى نفسها منتمية إلى الكنيسة الأرثوذكسية الروسية»، (وهذا يؤشر إلى وجود ثقافة دينية وطنية موحدة) فالروح الدينية للروس قد «أضعفت روحياً بسبب سبعين عاماً من هجوم الإلحاد عليها». انظر: Anatoly Kutznetsov, «Ecumenism, Evangelism, and Religious Freedom in Russia and the Former Soviet Republics», *Religion in Eastern Europe*, vol. 16, no. 2 (1996), p. 10.

مؤسسة في الإجراءات القانونية، والقدرة على أن تشتري ممتلكات بصفتها هيئة مؤسسية، والوصول إلى مؤسسات عامة معينة من مثل السجون والمستشفيات التي تديرها الحكومة، والقوات المسلحة<sup>(١٦)</sup>. وبعد الصراع طوال عقد من الزمان تقريباً من أجل الحصول على مكانة قانونية سيضعهم ذلك في مكانة متكافئة مع الكنيسة الكاثوليكية ويعطيهم فرصة الوصول إلى السجون والقوات المسلحة، وقد حصل البروتستانت في تشيلي في نهاية الأمر على مثل هذا الاعتراف في العام ١٩٩٩ (Isaacson, 2003)<sup>(١٧)</sup>.

في جزء منها، تكون متطلبات التسجيل القانوني مسألة سلامة عامة؛ فليس هناك من حكومة بحسب معرفتي تكون راغبة في السماح بالتسجيل القانوني لدين يمارس التضحية بالبشر أو قد يخرق بأي طريقة أخرى القوانين المدنية الأساسية. وهذا يكشف أن الحرية الدينية ليست مطلقة<sup>(١٨)</sup>. ولكن ببساطة، في ما عدا تقييد الجماعات التي يمكن أن تؤذي الجمهور العام، تستطيع طبيعة متطلبات التسجيل بدقة، وبشكل كبير مع ذلك، أن تؤثر في تكاليف تشغيل الكنائس، وتؤثر، بناءً على ذلك، في حرية الكنائس في ممارسة دينها. وبعض الحكومات تأمر بأنه يجب على الكنيسة أن تملك عدداً من الأتباع قبل أن تكتسب الاعتراف القانوني بها. ورفع عدد الأتباع وجعله عالياً يستطيع أن يستبعد الفرق الدينية أو الطوائف الدينية الصغيرة المبتدئة التي تعمل إلى حد بعيد على أساس لا مركزي واستقلالي لكل كنيسة (مثل المؤمنين بعيد العنصرة)، مقارنة بالجماعات التي تمتلك

---

(١٦) يسعى الموظفون الدينيون مراراً إلى الوصول إلى مثل هذه المؤسسات العامة. وفي أكثر الأحيان تكون السجون والمستشفيات والثكنات العسكرية هي الأماكن التي يحتاج فيها الناس إلى المواساة بسبب الأحوال المفعمة بالإجهاد. وهذه الأماكن تقدم أيضاً الأرضية الممكنة لتجنيد مهتدين جدد.

(١٧) وأنا أكدت هذا الموضوع في عدد من المقابلات التي أجريتها في سانتياغو - تشيلي في عام ١٩٩٩.

(١٨) إحدى المشكلات في قانون استعادة الحرية الدينية الذي كان قصير العمر (١٩٩٣ - ١٩٩٧) في الولايات المتحدة هي أن القانون سمح بتكاثر الفرق الدينية من غير فرق التيار العام وبالطقوس الدينية التي استبقت ممارسات تسمح بموجبها للمذنبين المسجونين بأن يتجنبوا بشكل انتهازى تنفيذات السجن أو أن يقدموا طلبات مرهقة لمديري السجن الإصلاحي. وراجع، على سبيل المثال، ما يأتي: حالات لمحاكمة المناطق في الولايات المتحدة: *Hamilton v. Schriro*, 863 F. Supp. 1019; *Rust v. Clark*, 851 F. Supp. 377; and *Campos v. Coughlin*, 854 F. Supp. 194.

طبيعة أكثر أسقفية وتستطيع أن تزعم لنفسها أنها تمتلك عضوية واسعة في الوحدات الفرعية الواضحة كلها مثل الأبرشيات (ومثال ذلك الكاثوليك). وعلى سبيل المثال، زاد برلمان الجمهورية التشيكية، حديثاً، وهو يلغي اعتراضاً رئاسياً، المعايير التي يجب على الكنيسة أن تفي بها من أجل الحصول على الاعتراف القانوني.

يجب على الكنيسة التي تسعى إلى الحصول على التسجيل أن تقدّم طلباً يحتوي على البيانات الشخصية والتوقعات الخاصة بما لا يقل عن ٣٠٠ مقيم في الجمهورية التشيكية. ولكن، كي تحصل على حقوق محددة إضافية، يجب على الكنيسة أن تكون قد وُجدت لمدة ١٠ سنوات على الأقل ويجب أن تمتلك عضوية تساوي على الأقل ١٠٠ في المئة من سكان جمهورية التشيك. وسرّية اعتراف الكهنة محمية فقط بعد أن تكون الكنيسة قد وجدت طوال ٥٠ سنة (Pajas, 2003).

عضوية مكونة من ٠,١ في المئة من سكان جمهورية التشيك في العام ٢٠٠٣ ستكون تقريباً مساوية لعشرة آلاف تابع للكنيسة، وهو رقم ستواجهه حتى أضخم «الكنائس الكبرى» المستقلة وقتاً عسيراً لتحقيقه. وليس مثيراً للدهشة أن هذا الطلب حابى الكنيسة الكاثوليكية، وهي أكبر دين في جمهورية التشيك<sup>(١٩)</sup>. إنّ العجز عن الوصول إلى الوضع القانوني للجماعات الصغيرة أو المستندة إلى استقلالية كنيستها قد يعرّض بقاءها للخطر نظراً إلى أنه سيكون عليها أن تدفع ضرائب (وهي تكلفة ليست ضئيلة بالنسبة إلى المنظمات التي تعتمد في الغالب على الإسهامات التطوعية) وقد لا تتسلم إذناً للحصول على مبنى كنيسة. وتستطيع الحكومات أيضاً أن تضع قيوداً تاريخية على الكنائس، فتطلب منها أن تكون قد امتلكت حضوراً مؤسسياً طوال مدة ما محددة قبل منحها الوضع

---

(١٩) لم يكف عدد اليهود مطلب نسبة ٠,١ في المئة لأنهم ليسوا كثيرين في جمهورية التشيك وليس لديهم منظمة جامعة. وعلى الرغم من ذلك، منحت الدولة معابد اليهود وضعاً قانونياً لأن اليهود كان معترفاً بهم من الدولة قبل ١٩٨٩. ولم يحصل المسلمون على اعتراف مماثل بهم حتى هذا التاريخ. انظر: United States State Department, *International Religious Freedom Report, 2004* (Washington, DC: The Department, 2004), < <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2004> > (accessed 10 June 2006).

القانوني. وقد فرضت الإصلاحات القانونية في العام ١٩٩٢ في المكسيك مثل هذا الطلب التاريخي، واضعة بذلك كثيراً من تجمعات البروتستانت في حالة عجز لا سبيل إلى الخروج منها، فلكي تكسب وضعاً قانونياً احتاجت الجماعات الكنسية إلى أن تبين أنها كانت قد امتلكت حضوراً تاريخياً طوال خمس سنوات، ولكن مثل هذا الحضور لا يمكن التحقق من وجوده بسهولة لأن تلك المنظمات لم تكن قانونية قبل أن توضع الإصلاحات قيد التنفيذ (Gill, 1999; Scott, 1992a) (٢٠).

ومع أن الحكومات تسمح بالوجود القانوني للجماعات الدينية، فالحكومات تستطيع أيضاً أن يكون لها أثر سلبي في الحرية الدينية عن طريق حظر ممارسات دينية محددة. وفي القضية سيئة السمعة سميث ضد أوريغون (Smith v. Oregon)، حكمت المحكمة العليا بأن ولاية أوريغون تستطيع قانونياً أن تمنع الأمريكيين من سكان البلاد الأصليين من استخدام عقار قرباني مقدس (بيوتي Peyote) (٢١). وفرنسا، حالياً، تمنع النساء المسلمات من ارتداء غطاء الرأس التقليدي في المدارس العامة، وتركيا تحظر ارتداء أغشية الرأس الإسلامية في المؤسسات العامة نهائياً (Kuru, 2006). وقد جادل بعضهم بأن الحظر المفروض على الصلاة في المدرسة الحكومية - سواء أكانت صلاة عامة أم وقتاً مخصصاً للتأمل الخاص - هو حظر يخرق أيضاً المبادئ الأساسية للحرية الدينية عن طريق التمييز ضد الدين عموماً في محاربة للعلمانية (Monsma and Soper, 1997: 33) (٢٢).

---

(٢٠) انظر أيضاً الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(٢١) العنوان الكامل للقضية هو: *Smith v. Employment Division, Department of Human Resources of Oregon*, 484 U.S. 872.

والمسألة الفعلية التي جرى النزاع فيها شملت موظفين اثنين عملاً في مركز إعادة تأهيل لمدمني المخدرات وطُردا من العمل لأنهما استخدمتا المادة المخدرة بيوتي في أثناء ساعاتهم خارج العمل. وحُرم الموظفان الفوائد التي تدفع للبطالة لأن طردهما من العمل كان يعتبر طرداً عادلاً بحسب قانون أوريغون.

(٢٢) إن هذا المؤلف، على الرغم من أنه يعترف أنه نصير للحرية الدينية عموماً، لا يتخذ موقفاً معيارياً في مسائل الاستخدام المقدس للمواد الموضوعة تحت السيطرة أو في مسائل الصلاة في المدارس الحكومية. ولكن حتى من دون اتخاذ موقف، ما زال ممكناً بمعنى وضعي، أن يرى كيف أن مثل هذه التحريمات تقيد الحرية الدينية. إن الرأي المعياري للمرء بشأن قانونية ممارسة معينة لا يلزم منه أن يقف في طريق تقرير ما إذا كان تجريم هذه الممارسات سيكون تقييداً =

وتقدّم تنظيمات حقوق الملكية وسيلة أخرى، يمكن بواسطتها تقييد حرية الكنائس. والتلاعب بحقوق الملكية يمثل واحدة من أكثر النواحي شيوعاً التي يؤثّر بها مسؤولو الحكومة في الحرية الدينية. وكما يكشف الاقتباس من الأسقف أوكسنام، تكون القدرة على الإمساك بالممتلكات واستخدامها بحسب ما يرى المرء مناسباً، أمراً حيويّاً لهدف الكنيسة في خدمة أتباع أبرشياتها وتوسيع عضويتها. وهذا حيوي لا للقادة الدينيين فقط الذين يودون أن ينشئوا مباني كنسيّة ولكنه حيوي أيضاً للمؤمنين الأفراد الذين يرغبون في امتلاك مكان يستطيعون الاجتماع فيه على أساس منتظم. والقيود الواضحة على حيازة الملكيات المفروضة على حرية المنظمات الدينية تقدّم مثلاً واضحاً للقيود المفروضة على حرية الكنائس، وخصوصاً إذا كانت منظمات أخرى مشابهة (ربما الجماعات الخاصة غير الربحية أو الخدمات الحكومية) تمنح حق حيازة الممتلكات. وتركيا تمنع الملكية الخاصة للمساجد، فكلّ المساجد (المعترف بها رسمياً) منظمّة تنظيمياً شديداً من الدولة (قارن بـ: Kuru, 2006). والشئ نفسه كان صحيحاً بالنسبة إلى الكنائس المسيحية في المكسيك قبل إصلاحات العام ١٩٩٢. وقد وضع عجز الكاثوليك عن بناء كنائس جديدة قيوداً عالية التكلفة على جهود رجال الدين في التفوق على الآخرين. بل لقد كان ذلك العجز أصعب للبعثات التبشيرية البروتستانتية التي كانت لا تستطيع أن تجتمع إلا في ملاعب رياضيّة مستأجرة، أو في بيت خاص لشخص ما فقط، مثل هذه القيود المكانية حدّدت بشكل واضح نمو الكنيسة. وفي البلاد الشيوعية السابقة، صار استرداد ممتلكات الكنيسة التي استولت عليها الحكومات المستبدّة، مسألة رئيسة للنزاع، وهي مسألة يراها كثيرون من رجال الدين مسألة أساسية للحرية الدينيّة (Földesi, 1996: 250).

على الرغم من أنّ القيود الواضحة على حيازة الممتلكات للكنائس تمثّل خروقات واضحة إلى حدّ ما للحرية الدينية، تستطيع تنظيمات أخرى للممتلكات أكثر دقة في الفهم، أن تكون مؤذية تماماً كسابقتها من القيود.

---

= للحرية أم لا. وبهذه الطريقة، فأنا أستطيع أن أعارض التضحية بالبشر على أسس معيارية وأن أنازع في أنّ جعل تلك الممارسة غير قانونية هو قيد على الحرية الدينية لشخص ما.

فقوانين تحديد المناطق قد تمثل شكلاً هو من أكثر الأشكال المستخدمة تكراراً للتشريع المستخدم لكبح حرية الكنائس. وبكل بساطة يمكن أن يكون لفرض المكان الذي يمكن بناء الكنيسة عليه، وفرض الحجم الذي يجب أن يكون عليه البناء، أثر شديد في نمو الكنيسة. استُخدمت تنظيمات تحديد المنطقة، في الولايات المتحدة لمنع شهود يهوه، وهم يطلبون من أتباعهم أن يبشروا بالإنجيل من باب إلى باب، من إنشاء مباني الكنائس بالقرب من المجتمعات السكنية ومنعهم من الطواف على الجيران لمناقشتهم<sup>(٢٣)</sup>. وأدى تأجيل صدر في العام ٢٠٠١ حول بناء كنيسة في المقاطعة غير المندمجة كنغ كاونتي (King County) (واشنطن)، متبوعاً بتحديد للحجم بعشرين ألف قدم مربع، أدى إلى جر هياج بين القادة الدينيين إلى الدرجة التي جعلت مسؤول المقاطعة يتنازل عن خطته (Lewis, 2001; Modie, 2001) وفي أوروبا، يمكن أن يستغرق الحصول على تراخيص المبنى المناسب لجماعات دينية غير تقليدية عقداً من الزمان تقريباً (قارن بـ: Fetzer and Soper, 2005; Stark and Iannaccone, 1994). وفي أمريكا اللاتينية، عرفت الحكومات المحلية بأنها تعطل بناء معابد المورمون<sup>(٢٤)</sup>. وتحظر وضع مكبرات الصوت خارج كنائس المؤمنين بعيد العنصرة، وتمنع الإنجيليين من الاستعراض حول مباني الجوار وهم يغنون (Scott, 1992b)، وهما أسلوبان استخدما في الغالب لاجتذاب أتباع جدد (قارن بـ: Gill, 1999b).

مسائل التملك لا تتعلق بالمباني فقط ولكنها تتعلق أيضاً بالوصول إلى وسائل الإعلام. ونظراً إلى أن كثيراً من الأديان تسعى إلى «نشر الكلمة»، يكون امتلاكها لوسيلة فعالة للنشر، من طريق الطباعة أو الوسيلة الإلكترونية، أمراً حاسماً في الغالب. وكما يلاحظ فنك وإياناكون (Finke and Iannaccone, 1993)، فقد كان للتغيرات التي حدثت في قوانين الاتصالات البعيدة في الستينيات أثر فعال في تقدّم الحركة الإنجيلية في الولايات المتحدة وأدى إلى نشوء الإنجيلية التلفزيونية. وفي أمريكا اللاتينية

---

(٢٣) انظر قضايا المحكمة العليا الأمريكية: *Murdock v. Commonwealth of Pennsylvania*, 319 U.S. 141 (1943); *Martin v. Struthers*, 319 U.S. 141 (1943); *Watchtower Bible v. Village of Stratton*, no. 00-1737 (2002).

(٢٤) «Temple Construction Blocked,» *National Catholic Reporter* (26 April 1996), p. 7.

وجد الإنجيليون صعوبة في الحصول على تراخيص البث لبرامج دينية في الإذاعة<sup>(٢٥)</sup>. وحافظت الحكومة المكسيكية على حظر كامل على البث الإذاعي الديني وعلى الأشكال الأخرى من وسائل الإعلام طوال معظم القرن العشرين (Gill, 1999c)، وفعل ذلك نظام خوان بيرون (Juan Perón) على نحو انتقائي ضد البروتستانت طوال عدة سنوات في الأربعينيات والخمسينيات (Canclini, 1972: 84-85). وأثار البرلمان البريطاني جدلاً في العام ١٩٩٦ حين شرع قانوناً جديداً ينظم الوسائل الرقمية التي استثنت الجماعات الدينية من دخول ذلك السوق المزدهر (Blackman, 2003). ومع ذلك، وعلى الرغم من التغيرات المهمة ما زالت الجماعات الإنجيلية المتنوعة تجد أنه من الصعب عليها أن تشتري رخص البث (Wilson, 2003).

وعلى قمة كل هذا، تستطيع الحكومات أن تفرض قيوداً على شغل الأفراد للمناصب، وتطلب منهم أن يكونوا أعضاء في دين معين (أو أن لا يكونوا أعضاء بحسب ما قد يكون الموقف) كي يشغلوا منصباً عاماً (Hutson, 1998: 62-63; Curry, 1986: 79-89). وكان هذا الأمر شائعاً تماماً في أمريكا الاستعمارية التي كان فيها أعضاء كنيسة إنكلترا فقط من الذين يلتزمون بالواجبات هم الذين يسمح لهم بالجلوس في المجالس التشريعية. والشيء نفسه كان صحيحاً في أجزاء من نيو إنغلاند التي كان فيها البيوريتان هم الطائفة الدينية المفضلة. وعلى نحو مشابه، كان اللوثريون (أو أعضاء الكنيسة المصلحة) هم الأفراد الوحيدين الذين كانوا يستطيعون استلام مناصب الخدمة المدنية في بلدان أوروبا الشمالية طوال معظم القرن التاسع عشر<sup>(٢٦)</sup>، وحتى الوقت القريب، استثنى الدستور الأرجنتيني أي شخص غير كاثوليكي (وفسرت أحياناً تفسيراً واسعاً بصفة غير مسيحي) من أن يصير رئيساً (Bonino, 1999: 199). وهو موقف كان مزعجاً إزعاجاً طفيفاً للرئيس كارلوس منعم (Carlos Menem) الذي شاعت عنه إشاعات بأن له تراثاً إسلامياً (Marshall, 2000: 56). وانعكس الموقف في الاتحاد السوفياتي السابق الذي كانت فيه معرفة الحصول على العضوية في أي منظمة دينية أرضية لحرمان المرء من

---

(٢٥) مقابلة مع بول فنكنبينير (Paul Finkenbeiner)، مدير أعمال هرمانو بابلو في كوستا ميسا، بتاريخ ١٦ آذار/ مارس ١٩٩٣.

(٢٦) أنا شاكر فضل ستيف بفاف (Steve Pfaff) على هذه الملاحظة.

الوصول إلى عضوية الحزب الشيوعي. فإذا أخذنا بالاعتبار أن العضوية في الحزب الشيوعي كانت ضرورية إذا أراد المرء أن يملك إسكاناً محسناً وفرصاً للعمل، فإن هذا المطلب قد خلق مثبطاً ضخماً للانتساب إلى أي طائفة دينية.

وفي الجملة، هناك عدة تنظيمات ومتطلبات تزيد تكاليف ممارسة الدين على الأفراد وعلى المنظمات. وأي زيادة في مثل هذه التكاليف بسبب سياسة الحكومة يجب أن يُنظر إليها بصفتها قيداً على الحرية الدينية، سواء إلى الأفضل أو إلى الأسوأ<sup>(٢٧)</sup>. ويجب أن نتذكر أنه نظراً إلى أن معظم الأديان تميل إلى أن تكون موجهة نحو المجتمع، فسوف يكون لأي قيد يرفع التكاليف لمنظمة دينية أو لمؤسسة دينية أثر سلبي على الأعضاء الأفراد (أو الأعضاء المحتملين) لتلك الجماعة.

## ٢ - التأيد الإيجابي لفرق دينية مخصصة

سياسات الحكومة في الحَلَبَة الدينية لا تتركز فقط في المحظورات السلبية المفروضة على الجماعات، ولكنها تستطيع أيضاً أن تتضمن أعمالاً إيجابية نحو الجماعات الدينية. ومثل هذه الأعمال الإيجابية تدلّ ضمناً على دعم رسمي (بالإضافة إلى متطلبات التسجيل الأساسية التي لاحظناها في النص السابق) وإعانات مالية، و/أو شكل آخر ما من الإعانة العامة في الترويج للدين. حين تعطي الجماعات الدينية في البلاد دعماً متساوياً و/أو إعانات مالية متساوية (في تناسب مع حصة الجماعات من السكان)، لا يوجد حينئذ انتهاك مهم للحرية الدينية، وذلك على الرغم من أن مسألة كون الجماعات العلمانية والإلحادية مشمولة في هذا الخليط أو غير مشمولة، تصبح مسألة عسيرة تتصل بالتعريفات. وقد قدّم مونسما وسوبر (Monsma and Soper, 1997)، في فحصهما لمثل هذه السياسات في خمس

---

(٢٧) وأكرر، أنا لا أتخذ موقفاً معيارياً هنا بشأن ما إذا كان القيد المفروض على الحرية الدينية قيداً جيداً أم سيئاً، أنا أسعى ببساطة إلى أن أبين أن الزيادة في التكاليف القانونية على الدين تمثل انتهاكاً للحرية الدينية. وعلى الرغم من أنني شخصياً أجد ممارسة التضحية بالبشر مرفوضة، فإن سياسات الحكومة التي تمنع مثل هذه الممارسة تعتبر تحديداً مفروضاً على الحرية الدينية. والشئ نفسه يمكن أن يكون صحيحاً عن استخدام العقاقير المقدسة أو النشاطات الأخرى التي تراها الحكومة غير مقبولة.



أمم، أن العلمانية يجب أن تعتبر من قبيل الدين. ويلاحظان زيادة على ذلك أنه في أماكن مثل الولايات المتحدة تميل العلمانية إلى الحصول على تأييد تفضيلي في الميدان العام، في حين أن بلاداً مثل هولندا ومثل أستراليا تقوم بعمل معقول في موازنة المصالح الدينية والمصالح العلمانية في السياسات العامة<sup>(٢٨)</sup>.

إنّ من الممكن، على كل حال، أن يستطيع التأييد الإيجابي المبذول لطائفة دينية (أو لطوائف دينية) مخصصة من أجل استبعاد الآخرين أن يفرض تكلفة مهمة على الأديان غير المحظية. وعلى سبيل المثال، توفر بعض الحكومات مساعدة مالية جوهرية للكنائس الرسمية التابعة للدولة أو للكنائس التي كان لها وجود تاريخي طويل في الأمة، وقد تدفع هذه الأموال رواتب لرجال الدين أو لصيانة مباني الكنائس أو لبرامج أخرى. وهذا ما كان شائعاً في كثير من أجزاء أمريكا اللاتينية في أثناء القرنين التاسع عشر والعشرين (Mecham, 1966: passim).

بل إن إدارة خوان بيرون ذهبت بعيداً إلى حد شراء سيارات ليموزين فاخرة لأساقفة الكنيسة الكاثوليكية (Sweeney, 1970: 11)، وتوفير حكومة الأرجنتين، حتى هذا اليوم، أموالاً من أجل تجديد الكنائس الكاثوليكية<sup>(٢٩)</sup>. وعلى الرغم من أن هذا قد لا يبدو عبثاً أساسياً على الحرية الدينية لأي دين آخر، فهو يحتوي على تكلفة ضمنية. فإذا كان يجري استخدام نسبة من دولارات ضريبة الفرد من أجل المحافظة على طائفة دينية معينة، فسيكون هؤلاء الأفراد أقل قابلية على الأرجح للالتحاق بطائفة دينية أخرى سوف تتطلب منهم أن يدفعوا (ولو إسهامات طوعية) من أجل صيانة تلك الكنيسة. وهذا يجري تحت المبدأ الاقتصادي الشائع، وهو أن الإعانة المالية الحكومية

---

(٢٨) أودّ أن أوضح أن العمل الذي قام به مونسيما وسوبر قدّم حافزاً كبيراً لهذه الدراسة الحالية، وتفصيلاتهما التي أورداها عن السياسات الدينية في خمس أمم ديمقراطية، وما عناه ذلك للحرية الدينية، كانت بالنسبة إليّ خبرة فتحت عيني على ما لم أكن أعلمه، ويبقى ذلك النص أحد الأعمال المفضلة عندي في دراسة الدين والسياسة. انظر: Stephen V. Monsma and J. Christopher Soper, *The Challenge of Pluralism: Church and State in Five Democracies* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1997).

(٢٩) رأى المؤلف لافتة خارج الكاتدرائية الكاثوليكية الوطنية الأرجنتينية (كاثوليك) في بوينس إيريس تصرّح أن الأموال العامة كان يجري استخدامها لتجديد المبنى.

لبعض الأنشطة سوف يكون لها أثر «إبعاد صغار المستثمرين» لمصلحة خدمة مساوية في القطاع الخاص (Gill and North, 2005; Hungerman, 2004 and 2005). فالتأييد الحكومي لجماعة دينية واحدة بصفتها «كنيسة الدولة» (مثال ذلك كنيسة إنكلترا) يستطيع أن يكون له أثر مشابه. والتكاليف النفسية أو الاجتماعية للارتباط مع فرقة دينية منشقة يمكن أن تكون تكاليف عالية علواً ملحوظاً إلى درجة تمنع بعض الناس من الالتحاق بطائفة دينية هم على الأرجح يحبونها محبة أكبر، فإذا قرر امرؤ أن يلتحق بدين آخر غير الدين الرسمي للدولة، فهو قد يشعر بأنه أقل ارتباطاً بتلك الأمة المعينة وقد يكون مستبعداً من مجتمعه<sup>(٣٠)</sup>.

ومسألة جمع الضريبة، المُعان من الدولة، تفرض مسألة متصلة في مجال الحرية الدينية. فالجماعات الدينية تعتمد اعتماداً شديداً على الإسهامات الطوعية لتدفع لرجال دينها ولتصون منشآتها (انظر الفصل الثاني)؛ ولذلك فهي في الغالب لديها صعوبة في جمع الإيرادات (قارن بـ: Della Cava, 1993; Harris, 1993)؛ فالحصول على مساعدة الدولة بسلطتها المرغمة في جمع الضريبة ممكن أن يدلّ على أنه سيكون مورداً كبيراً لكنيسة. فإذا كانت الدولة توفر هذه الخدمة لبعض الأديان التاريخية ولكنها لا توفرها للطوائف الدينية الأخرى، وخصوصاً الطوائف الجديدة، فإن تلك «الفرق الدينية الحديثة النشأة» قد تواجه وقتاً عصيباً «في الصعود والبدء». ولن يكون على الجماعات الدينية الجديدة أن تقنع الأتباع المحتملين بأن «الصنف الديني» لهذه الجماعات الجديدة أفضل فقط، ولكن عليها أيضاً أن تقنع أولئك الناس أنفسهم بأن يدفعوا إسهامات مالية إضافية للكنيسة الجديدة أو أن يجدوا طريقة للانسحاب من هيكل الضريبة السائد. وألمانيا مثال في هذه النقطة؛ فالحكومة الألمانية تجمع ضريبة إلزامية من الأفراد للكنيسة الإنجيلية (اللوثرية)، وللكنيسة الكاثوليكية، وللمعابد اليهودية (Monsma and Soper, 1997: 173-174). وعلى الرغم من أنه من السهل نسبياً أن لا تشارك في هذا النظام، فهو يفرض مجموعة مشابهة

---

(٣٠) لا توجد بحسب معرفتي أي دراسة لهذا الأثر، ولكن العلاقة ممكنة. ويمكن طالب نشيط في الدراسات العليا أن يبادر إلى أن ينظر في هذا الموضوع ليكون موضوع رسالة تستحق الاستطلاع.

(إن لم تكن مباشرة بشكل أكبر) من الحوافز بصفة إعانة مالية للجماعات الدينية. فإذا كنت أنا أدفع من قبل لدين واحد، فلماذا أثقل على نفسي بالالتحاق بآخر؟ وإحدى النواحي السيئة لهذا النوع من السياسة هي أنه من الصعب أن تنفذها على أديان منظمة جماعياً أو أديان لامركزية، مثل المؤمنين بعيد العنصرة أو المسلمين. ويقدم مونسما (Monsma) وسوبر (Soper) تفاصيل المشكلة ويبيّنان كيف تستطيع هذه السياسة أن تخلق موقفاً تحاول فيه الحكومة أن تفرض موقفاً على دين لا يريده القادة الدينيون.

وإخفاق مجتمع المسلمين في الحصول على المكانة المؤسسية العامة (وأن يكون مؤهلاً لجمع الضرائب)، مع الأخذ بالاعتبار أن مجتمع المسلمين هو ثالث أضخم مجتمع ديني في ألمانيا، هو إخفاق جدير بالملاحظة على وجه خاص. ولا يعود هذا الإخفاق بشكل رئيس إلى التمييز العلني ضد الإسلام، ولكنه يعود إلى حقيقة أن الهيكل القانوني للمسلمين لا يلائم النمط الألماني السائد. فالكنائس الكاثوليكية والإنجيلية هي تراتبية هرمية بطبيعتها وهي تملك مجالس مركزية وقادة، ولكن الإسلام ليس تراتبياً هرمياً بطبيعته... وهذا أدى إلى طريق مسدود، والسلطات الألمانية تقول عموماً إنه يلزم المسلمين أن ينظموا أنفسهم بطريقة تجعلهم يتأهلون لمكانة مؤسسية عامة، وكثيرون من المسلمين يقولون إنه يلزم الألمان أن ينظروا بعين التسامح لهياكلهم القانونية (Monsma and Soper, 1997: 172-173).

وهناك موقف مشابه يزعم القادة في هولندا.

وأخيراً، تُعدّ مسألة التعليم العام حَلبة مهمة تستطيع فيها المحاباة العامة نحو دين معين، حتّى لو كان في بيئة خالية نسبياً من القيود السلبية على الأقليات الدينية، تستطيع أن تخفض المستوى العام للحرية الدينية في المجتمع. وأحد المبادئ الطويلة الدوام في علم اجتماع الدين هو أنّ الأفراد المنغمسين في تقليد ديني مبكراً يميلون إلى البقاء في ذلك التقليد حين ينضجون (Iannaccone, 1990). فإذا سمحت الحكومة للأطفال بأن يتعلموا «صنفاً» واحداً مخصوصاً من الدين في المدارس العامة أو إذا عقدت دروس دين عامة يقوم بالتدريس فيها رجال دين محدّد فقط (وهي ممارسة شائعة في أمريكا اللاتينية حتى عهد قريب)، فسيصير من الصعب على الفرق الدينية الأقلية أن تجذبهم لاحقاً. وعلى الرغم من عدم فرض ادعاء معياري على

هذه الممارسة، من الممكن أن نرى كيف تنظر الأديان الأخرى إلى الوصول التفضيلي للتعليم العام الذي يُعطى لدين واحد بوصفه مضرّة مؤثرة. وبعد التدريس في المدارس، تستطيع الحكومات أيضاً أن تعطي اعترافاً خاصاً لبعض الزيجات الدينية، ولكن لا تعطي الاعتراف لأديان أخرى، وتخلق بذلك مثبّطات رادعة لطبوع الحب الذين يريدون ربما أن ينضموا إلى طائفة دينية مختلفة عن طائفتهم الأصلية. هكذا كانت الحالة في كثير من دول أمريكا اللاتينية حتى أواخر القرن العشرين (Mecham, 1966: passim).

### ٣ - فصل الكنيسة عن الدولة

ينبغي أن يلاحظ أنني حتى هذه النقطة قد تجنّبت استخدام تعبير «فصل الكنيسة عن الدولة»، وهو التعبير الذي كثيراً ما يتبادله الناس في الأحاديث عن الحرية الدينية. وفي الولايات المتحدة كثيراً ما يرى «جدار الفصل» الذي قال به توماس جفرسون (Thomas Jefferson) بوصفه متناسباً مع الحرية الدينية، وكلّما كان الجدار أعلى وكان عصياً أكثر على الاختراق، توجد حرية دينية أكثر بحسب ما يفترض، ومع ذلك، فكما يحتاج مونسما وسوبر (Monsma and Soper, 1997) وماري سيغرز (Segers and Jelen, 1998)، فإن جداراً قوياً يستبعد الدين من الميدان العام يمكن أن يكون له أثر محاباة العلمانية على الدين بشكل عام، وهو ما يمكن أن يكون خرقاً كامناً للحرية الدينية. وفي أكثر الحالات تطرفاً، مثل حالة الاتحاد السوفياتي، يمكن أن يكون الفصل العدواني للكنيسة عن الدولة فصلاً متوافقاً مع القيود الشديدة المفروضة على الحرية الدينية. وباختصار، لا يخبرنا «فصل الكنيسة عن الدولة» بالكثير عن التكاليف والمنافع المتباعدة المفروضة على الجماعات الدينية وعلى الأفراد المتدينين وهي التي تشكّل القاعدة الأولية لتعريف الحرية الدينية هنا. ومن أجل هذه الأسباب، فسوف أحاول أن أتجنّب تعبير «فصل الكنيسة عن الدولة»<sup>(٣١)</sup>.

---

(٣١) هناك أمثلة في مناقشة أمريكا اللاتينية سوف أستخدم فيها تعبير فصل الكنيسة عن الدولة لأشير إلى ذلك حين أنهت الحكومة اعترافاً بالكنيسة الرومانية الكاثوليكية (في الغالب دستورياً). وعلى نحو مشابه، سوف يشير تعبير نقض الاعتراف بالمؤسسة الدينية كما استخدم في حالة الولايات المتحدة إلى «فصل الكنيسة عن الدولة». وفصل الكنيسة عن الدولة لا يعني ضمناً بالضرورة حرية دينية.

ولا أعتزم كذلك أن أعالج نظرياً مسألة الاضطهاد الديني والتحرش الديني في هذا العمل. وعلى الرغم من أنني أقدم أمثلة عن مثل هذا الاضطهاد في المناقشات التي ستأتي، فلستُ معنياً بالدرجة الأولى بالدوافع النفسية أو الاجتماعية التي تجعل فرداً معيناً يكره آخر أو تجعل جماعة معينة تكره أخرى. اهتمامي الرئيس هو أن أفهم لماذا يُلزم السياسيون أنفسهم على الورق بتغيير الطريقة التي يديرون بها الجماعات الدينية. ومسألة الاضطهاد، إذا لم تكن قضية سياسات قانونية<sup>(٣٢)</sup>، فهي تثير الاهتمام بخصوص تنفيذ القواعد بالقوة. وهذا موضوع رائع بحد ذاته، لماذا تختار الحكومات أن تتجاهل تطبيق القوانين التي كتبتها هي؟ وعلى كل حال اهتمامي، الأكثر التصاقاً بالوقت الحاضر، هو بصنع السياسة الرسمية، ولا أعتزم أن أخصّص كثيراً من الانتباه إلى موضوع الاضطهاد المهم بالقدر الذي يتعلّق بعدم تطبيق القانون الموجود. ولكّني أفهم فعلاً أنّ جماعات دينية عديدة ترى أنّ القيود القانونية المكتوبة المفروضة على سلوكهم هي شكل من الاضطهاد، وهكذا فبذلك الخصوص أنا أعالج فعلاً هذا الاهتمام.

## ثانياً: المجال والمنهاج

بعد أن صار الموضوع الرئيس والأطروحة الرئيسة لهذا العمل وتعريف الحرية الدينية خارج الطريق، فقد حان الوقت الآن للتفصيل في أهداف هذا الكتاب. القصد الرئيس لهذا الكتاب هو اقتراح نظرية استنباطية بشأن الأصول السياسية للحرية الدينية التي تدمج دور القدرة الإنسانية (Human Agency) من خلال نظرية الاختيار العقلي، وتضع هذه النظرية المصالح، في مقابل الأفكار (أو الثقافة) في مركز التحليل. ومن دون إنكار دور العوامل المتعلقة بتكوين الأفكار، (مثل: القيم والأيدولوجيات)، تقدّم نظرية الاختيار العقلاني نقطة بدء مفيدة وهي: الفرد الساعي لمنفعته الخاصة، المكبّر لنفعه لأقصى حدّ، وهي نقطة بدء يُبنى منها نظريات أكثر

(٣٢) قلة من البلدان بحسب معرفتي تمتلك فعلاً قوانين تنصّ على أنّها سوف تضطهد الأفراد المتدينين. وحتى أماكن مثل المملكة العربية السعودية وجمهورية الصين الشعبية، وهي أماكن تضع قيوداً شديدة على أنواع معينة من الممارسة الدينية، لا تملك قوانين تنصّ على أنهم سوف يؤذون الفرق الدينية المنشقة إيذاءً جسدياً أو يتحرشون بها دينياً.

كماًلاً. وبافتراض أن بني البشر يمتلكون درجة ما من السيطرة على تاريخهم الخاص (في مقابل أن أفعالهم قد تقرر مسبقاً ببعض الترتيب البنيوي)، يكون من الحكمة أن نبدأ بنظرية تضع القدرة الإنسانية في صميمها.

والنجاح في بناء نظرية عامة لن يركز على صحتها التجريبية فقط ولكن سيرتكز أيضاً على قدرتها على أن تُطبّق على نطاق واسع في كل مكان وزمان. وهذا المدخل ينتج توتراً فورياً؛ فوضع توكيد الصحة التجريبية والقدرة الإنسانية يدفع المرء في اتجاه «الوصف المغمغم» غير الواضح الذي تصير فيه الأفعال المخصوصة للأفراد في مواقف تاريخية فريدة مشمولة كلها في التفسير. تحقيق العمومية صعب لأن الأفراد (ولهم مصالح متنوعة وقدرات متنوعة في حسابات الأمور) يتغيّرون مع مرور الزمن، ونادراً ما تعيد المواقف التاريخية نفسها على وجه الدقة. ومع ذلك، فمن المعقول أن نشدد على أن بني البشر يتصرفون بسلوكهم في طرق منمطة، وأي نمط خاضع للتعميم. والتوصل إلى توازن أمر حاسم من أجل كسب أقصى «دعم» توضيحي في الشرح (قارن بـ: Kind, Keohane and Verba, 1994; Lave and March, 1975). والنظرية المطروحة هنا تحاول أن تتوصل إلى مثل هذا التوازن عن طريق المحاجة، أن الفاعلين السياسيين على وجه العموم يردون على تكاليف الفرص المتغيرة التي تؤثر في قدرتهم على البقاء في المنصب وتكبر الإيرادات إلى أقصى حدّ، وسوف يقوم جدل حول أنّ هذه الأهداف موجودة نسبياً في كل مكان وهي مشتركة مع جميع الفاعلين السياسيين تقريباً بغض النظر عن الزمان أو المكان. والقوانين المتصلة بالحرية الدينية سوف تكون متأثرة بالكيفية التي يردّ بها السياسيون على تكاليف الفرص البديلة المتغيرة هذه وعلى بعض الظروف التاريخية المخصوصة. وبالنسبة إلى الأمر الأخير، فسوف ألخص مجموعة عامة من الظروف التي يبدو أنّها تمتلك أثراً عاماً في الدرجة التي يصل إليها تنظيم الأديان. وأنا آمل أنّ هذه النظرية ستكون مفيدة بصفقتها إطار عمل عاماً للعلماء الذين يدرسون حالات خاصة ومفيدة في بناء جدول عمل أوسع للبحث مصمّم لفحص مسألة الحرية الدينية (و«حرية الاختيار»<sup>(\*)</sup>) بشكل أكثر تعميماً) من منظور أكثر نظرية.

---

(\*) يستخدم الكاتب كلمتي (Freedom) و(Liberty) باعتبارهما مترادفتين ولكن (Liberty) أقرب إلى حرية الاختيار (المترجم).

ومن حيث المنهاج، فسوف أستخدم أسلوباً فنياً سمي حديثاً: السرد التحليلي (Bates, [et al.], 1998). والنقطة هنا هي أن نقرن بين الوصف التاريخي وإطار العمل النظري الاستنباطي الذي يهدي القصص التاريخي المروي، ومع الأخذ بالاعتبار أنني مهتم باستكشاف الظهور الفعال لحرية الأديان على مرّ الزمان فهذه الطريقة مثالية. وعلى الرغم من أنني مناصر للطرائق الكمية في استخراج العلاقات الإحصائية (قارن بـ: Gill and North, 1999a; Gill and Lundsgaarde, 2004; Gill, 2005)، فمادة الموضوع هنا أكثر قابلية لتطبيق الطرائق الكيفية. وهذا لا يعني أننا نقول إنّ الحرية الدينية لا يمكن قياسها وفحصها بطريقة كمية. وقد بذلت محاولات نبيلة ومعلمة عديدة في هذا الاتجاه (Barro and McCleary, 2005; Fox, 2005; Grim and Finke, 2006; Marshall, 2000; Chaves and Cann, 1992). وعلى كل حال، إذا أخذنا بالاعتبار محطّ التركيز والأبعاد المكانية والزمانية لهذا المشروع، فلن يكون القياس الكمي للحرية الدينية مثمراً بالضرورة. فأولاً، وعلى الرغم من أن المحاولات المذكورة آنفاً لقياس الحرية الدينية هي محاولة مثقفة، يبقى من الصعب وزن المكونات المختلفة في المؤشرات التي يضعها الباحثون المختلفون. فمن ذا الذي يقول إن تخفيف قيود الهجرة المفروضة على البعثات التبشيرية أهم من تغيير حقوق الملكيات المفروضة على المنظمات الدينية؟ وثانياً، وربما على نحو أكثر أهمية، يكون محطّ التركيز هنا على القرارات السياسية المتخذة لنزع تنظيم السوق الديني (أو في بعض الحالات إعادة تنظيمه) في أي شكل قد يأخذه التغيير القانوني، سواء أكان تغيير متطلبات التسجيل الموضوعة للجماعات الدينية أم كان تخفيض الإعانات الماليّة لكنائس الدولة. هذه الدراسة غير حاسمة نوعاً ما في ما يتعلق بأيّ نوع من الإصلاح القانوني وقع، على الرغم من أن المجال العام لصناعة السياسة (مثل: قانون الهجرة، وتنظيمات حقوق الملكيات) قد يكون من الاهتمام التاريخي.

الحالات المختارة، هنا، تمثّل تغيّرات قابلة للتحديد ومهمة في القانون الديني وتقدّم سلسلة واسعة من التنوع المكاني والزمني والثقافي لاختبار نظرية معممة بخصوص أصول الحرية الدينية. والولايات المتحدة هي مكان واضح للبدء، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ التعديل الأول لدستور الولايات

المتحدة يمثل معلماً كبيراً في المؤسسة المشرعة قانوناً للحرية الدينية (قارن بـ: Jaffa, 1990). وعلى الرغم من ذلك، فالأحداث التي وقعت في المستعمرات الأمريكية وفي أوروبا قبل العام ١٧٨٩ قد أدت دوراً مهماً في تشكيل المصالح المنضوية تحت ظهور الحرية الدينية في أمريكا. وقد اختيرت أمريكا اللاتينية لتكون هي المنطقة الثانية للفحص لأن الظروف الثقافية والسياسية والاقتصادية هناك اختلفت اختلافاً جوهرياً عن الولايات المتحدة. حين تقارن ببلد نهض وسط بيئته من التعددية الدينية (الولايات المتحدة)، فإن أمريكا اللاتينية جاءت إلى الاستقلال بوجود احتكار ديني مهيم من الكنيسة الكاثوليكية. وقد أعطي مسار الحرية الدينية في المكسيك انتباهاً مخصوصاً بسبب التغييرات الفاعلة في القوانين الدينية، من فترة كانت فيها الكنيسة الكاثوليكية موضع حظوة، إلى عصر ستّت فيه دستورياً قوانين متطرفة مناوئة للكنيسة ولرجال الدين، وأخيراً، وإلى بيئة من الإصلاح الديني لكل من الكاثوليك ولغير الكاثوليك. وأخيراً، أفحص أنا (وبمساعدة تشيريل زيلنسكاس) الكتلة السوفياتية السابقة، مع مقارنة تفصيلية لدول البلطيق المكونة من إستونيا ولاتفيا وليتوانيا. وكان ظهور الشيوعية في هذه المنطقة قد قاد إلى مجيء عصر سحقت فيه المنظمات الدينية تحت وطأة سيطرة الدولة وتحت محاولات الإفناء. وبعد انهيار الإمبراطورية السوفياتية، ووجهت الأمم المستقلة التي ظهرت بما كان جوهرياً «صحيفة بيضاء»، وبواجب كتابة القوانين الجديدة التي نظمت الجماعات الدينية. ولم يظهر أي نظام موحد، ويجيء فحص التنوع في الدول كلّها بصفته قريباً لتجربة طبيعية سيحصل عليها أيّ عالم اجتماعي يدرس تاريخاً.

وأمثلتي التجريبية مختارة بشكل رئيس من أجل اهتمام تاريخي، وهذا يفتح الدراسة ويعرضها للنقد المستند إلى اختيار منحاز للحالة. وحقيقة أنني أحذّد فحصي بالبلدان التي تسود فيها المسيحية قد تكون مسألة تثير الاهتمام لشخص يدّعي لبس عباءة القابلية للتعميم. وبشكل مشابه، حتى بين الأمم المسيحية، كان يمكنني أن أختار دراسة عددٍ من البلدان والمواقف التاريخية التي أكرّس لها القليل من الانتباه أو التي لا أنتبه إليها. فالحالة الباعثة على الاهتمام الخاصة بهولندا أعطيت معالجة قصيرة فقط في الفصل الثالث لا نكران أنه كان يمكن بسهولة أن تخدم بوصفها حالة تستحق فصلاً بحدّ ذاتها.



ويستطيع القارئ بلا ريب أن يفكر بأمثلة أخرى عديدة لم تعالج هنا. ومع ذلك، وبحسب روح الفصل الذي كتبه هاري إيكشتاين (Eckstein, 1975) الذي كثيراً ما ينقل عنه في مجال دراسات الحالات الدراسية، فما أمل أن أفعله هنا باختياري للحالات هو أن أبين أنّ النظرية المقدّمة في الفصل التالي تعرض فحصاً مقبولاً لفترة واسعة من المواقف التاريخية. فإذا كانت هذه النظرية تبدو كافية للقارئ، فإن المأمول هو أنها ستلهم بالقيام بالمزيد من الحالات الدراسية وبالمزيد من أشكال أخرى من البحث المنهجي. وأنا أرحب بمثل هذه البحوث وسأكون متحمساً للغاية بالجهود العلمية لمدّ جدول أعمال هذا البحث إلى العالم غير المسيحي.

بيانات الإثبات المعروضة في حالات الدراسة تعتمد بالدرجة الرئيسة على مصادر ثانوية على الرغم من أن بعض الوثائق الأولية والمقابلات قد استخدمت<sup>(٣٣)</sup>. وقد أظهرت لي قراءاتي الواسعة في موضوع الحرية الدينية أن بيانات الإثبات اللازمة للفرضيات النظرية التي أرغب في تجربتها هي بيانات مبعثرة في عامة الأدبيات التاريخية. وما أزعجني ساعمله ليس هو أن أكتشف هذه الشذرات التجريبية لأول مرة ولكنتي بالأحرى سأضعها في إطار عملي نظري مطور تطويراً حسناً وأعطي فهم هذه الحقائق بعض الاتساق المنطقي. كان هذا هو المنهج لبعض الأعمال المفضّلة لدي في العلوم الاجتماعية، ومن جملتها كتاب بارينغتون مور (Moore, 1996): *الأصول الاجتماعية للدكتاتورية والديمقراطية* (Social Origins of Dictatorship and Democracy)، وكتب رودني ستارك (Rodney Stark): *صعود المسيحية* (The Rise of Christianity) (1996) وإله حق واحد (One True God) (2001) ومن أجل مجد الله (For the Glory of God) (2003). وأنا أستطيع أن أطمح فقط إلى نيل تأثير مثل التأثير الذي ألهمني إياه أستاذيتهم.

بعد النصّ على كل هذا، آن الوقت الآن لشرح الأصول السياسية للحرية الدينية.

---

(٣٣) قررت أن أستبعد إمكانية إجراء مقابلات لفصلي الخاص عن أمريكا الاستعمارية مع التوقع المعقول بأن عدداً من أكثر الناس إثارة للاهتمام من الذين تجب مقابلتهم لا يتكلمون الآن.

## الفصل الثاني

### الأصول السياسية للحرية الدينية

القوانين التي تخص الذرة يمكن أن تقارن في كل مكان بالقوانين التي تخص الدين. فالتناس يشعرون بأنفسهم أنهم مهتمون كثيراً جداً في ما يتصل بمعيشتهم إما في هذه الحياة، أو بسعادتهم في حياة ستأتي، ومهتمون بأن على الحكومة أن تخضع لتحيزاتهم، وأن عليها من أجل أن تحفظ الهدوء العام أن تؤسس ذلك النظام الذي يوافقون هم عليه. وربما كنا، بناء على هذا السبب، نادراً جداً ما نجد نظاماً معقولاً مؤسساً حول أي واحد من هذين الهدفين الكبيرين.

آدم سميث (Adam Smith)

ثروة الأمم (The Wealth of Nations)

في زمنه وأيامه، اعتبر الاقتصادي السياسي العظيم آدم سميث القوانين المنظمة للسلوك الديني للأفراد وللمؤسسات من قبيل القوانين القريبة إلى الإعانات المالية الزراعية والتجارة الحرة للحبوب. ومنذ زمنه، استنبط الاقتصاديون والعلماء السياسيون نظريات عديدة لشرح أصول التبادل التجاري الحر. ولكن الانتباه الذي وجه إلى تطوير نظريات تخص الرقابة على الدين أو عدم الرقابة عليه، كان انتباهاً أقل على نحو جوهري. وربما يكون هذا ممكن الفهم إذا أخذنا بالاعتبار أن النص السابق من عمل سميث الكلاسيكي يكاد يكون قد اختفى من رفوف المكتبات. والنسخ المختصرة من كتاب ثروة الأمم تسارع إلى حذف

تأملاته عن الدين<sup>(١)</sup>. وكان سميث في هذه الفصول قد ناقش الدور المناسب للحاكم في المحافظة على التعليم العام والمؤسسات الأخرى. ومع الأخذ بالاعتبار الدور الضخم الذي كان لكنيسة إنكلترا في البنية التحتية التعليمية لبريطانيا في ذلك الوقت وحقيقة أن التعليم الروحي كان يُعتبر جزءاً مهماً من التعليم لكل البريطانيين (أطفال المدارس والبالغين على حدّ سواء)، فقد كان طبيعياً أن يوجد خطاب سميث عن الدين في ذلك الفصل من كتابه.

والنظرية الخاصة بأصول الحرية الدينية المقترحة هنا مستلهمة في جزء كبير منها من كتابات سميث. وكما هو مثبت بتصوّري للحرية الدينية في الفصل الأول وفي النص التالي، فأنا أعلن القرابة مع سميث في رؤية تشابهات في القوانين المنظمة للدين وفي الأشكال الأخرى من النشاط الاقتصادي. فالقوانين المقيّدة للحرية الدينية يجب أن يكون تصوّرها بوصفها ترفع التكاليف المرتبطة بممارسة دين ما، وذلك تماماً مثلما تكون التعريفات الجمركية مرتبطة مع رفع تكاليف التجارة الاقتصادية. والعرض المطوّر في النص التالي، إذًا، توجد جذوره في رأي اقتصادي كلاسيكي (أو ربما كلاسيكي جديد) للعالم حيث تسود فيه المصالح على الفكر. وهذا لا يعني أن نقول إن الأفكار (ومن جملتها القيم والأوامر الأخلاقية) لا علاقة لها بذلك، (وهو موضوع سوف أناقشه باختصار لاحقاً في هذا الفصل). لقد كان سميث مستكشفاً للدور المهم للأفكار في كتابه الكبير الآخر: **نظرية العواطف الأخلاقية** (*The Theory of Moral Sentiments*). وعلى كل حال، أنا أدين في ولائي الفكري (وهو ليس ولاء أعمى) لمدرسة من الفكر كان قد طورها الاقتصاديون منذ زمن سميث لدراسة السلوك المستند إلى المصلحة، وإلى هذه المدرسة قام حامل جائزة نوبل غاري بيكر (Gary Becker) بتمديد الاختيار العقلاني على نحو أكثر اتساعاً إلى العلوم الاجتماعية. فالعلماء، من أمثال رودني ستارك (Rodney Stark) ولورنس إياناكون (Laurence Iannaccone) وروجر فينك (Roger Finke) وستيف بفاف

---

(١) هذه التأملات طورها، في : Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 2 vols. (Indianapolis, IN: Liberty Fund, 1976), chap. V, pt. III, art. II and III.

(Steve Pfaff) وبول فرويسي (Paul Froese) وكارولين ورنر (Carolyn Warner) وأنا قد مددنا منظور الخيار العقلاني ليشمل دراسة الدين<sup>(٢)</sup>.

قد يبدو غريباً أن يُدرس الدين من منظور الاختيار العقلاني، فمانكيور أولسون (Mancur Olson)، وهو أحد عظماء الاقتصاديين في القرن العشرين وساعد على مدّ نظرية الاختيار العقلاني إلى العلوم الاجتماعية الأخرى، صرح بالقول: إن الاقتصاد لا يملك إلا القليل ليقوله عن الجماعات الدينية وعن السلوك (Olson, 1965: 159-161)؛ فالدين في النهاية هو حول الإيمان والدين يشغل نفسه بأفكار فلسفية (لاهوتية) عن معنى الحياة والموت والأوامر الخلقية، - «الينبغيات» و«اللاينبغيات» - التي يحتاج البشر إلى طاعتها، هذه الأفكار والتوجيهات الأخلاقية توجه سلوك الناس الذين يلتزمون بها وهم عموماً ليسوا خاضعين للتقويم التجريبي. ومن دون القدرة على تقويم هذه الأفكار تجريبياً، ربما لا يمكن السلوك الذي ينتج منها أن يكون خاضعاً لتحليل التكلفة - المنفعة، الذي يغرم به الاقتصاديون جداً. وزيادة على ما تقدّم، قد تكون الحالة هي أنّ المعتقد الديني الذي يتمسك به الشخص بقوة قد يستحثّ هذا الشخص على أن يتصرّف ضدّ ما قد يكون، لولا ذلك التمسك بالمعتقد، في أفضل مصلحة ذاتية له. فالشخص قد ينزجر عن سرقة المال (وهو ربح مالي صافٍ) بفضل معتقده الديني حتى في الحالة التي يكون فيها احتمال القبض عليه مساوياً للصفر. وبكلمات أخرى، حين يتصرّف الناس تحت تأثير الدين والمؤسسات الدينية فإن الاعتقاد الشائع عموماً هو أنهم لا يحسبون تكاليف أفعالهم وفوائدها.

نظرية الاختيار العقلاني، في جوهرها، بسيطة<sup>(٣)</sup>. تفترض النظرية أنّ للناس حاجات مختلفة ورغبات مختلفة، أي لهم تفضيلات. والخيار العقلاني

---

(٢) انظر إلى قائمة المراجع من أجل الاطلاع على مراجع أعمالهم.

(٣) ناقشت نظرية الاختيار العقلاني على نحو أكثر توسعاً في مكان آخر. انظر: (Gill, 1998: 193-202)، وهناك عدد من الخلاصات الممتازة لهذا المدخل كما يتعلق بالدين. انظر: Rodney Stark and Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* (Berkeley, CA: University of California Press, 2000); Lawrence A. Young, ed., *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment* (New York: Routledge, 1997), and Laurence R. Iannaccone, «Voodoo Economics?: Reviewing the Rational Choice Approach to Religion,» *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 34 (1995), pp. 76-88.

ليس لديه إلا القليل ليقوله عن مضمون تلك التفضيلات فبعض الناس يفضلون قيادة سيارات الجيب الزرقاء، في حين يفضل آخرون ركوب الدراجات النارية الحمراء، وبعض الناس يفضلون أن يرتلوا الشاء على الله طوال ساعات في صباح يوم أحد، في حين يفضل آخرون البقاء في البيت ومشاهدة كرة القدم. وما تقوله نظرية الاختيار العقلاني، مع ذلك، هو أنه إذا أخذت هذه الأداءات بالحسبان، فالناس سوف يحاولون أن يحققوا أهدافهم (أي حاجاتهم ورغباتهم المفضلة) في أقل طريقة مكلفة ممكنة، مع الأخذ بالاعتبار القيود البيئية والاستراتيجية التي تواجههم<sup>(٤)</sup> كل إنسان يواجه قيوداً، وهذه حقيقة من حقائق الحياة. وبغض النظر عن مدى غنى المجتمع أو الفرد، فليس هناك أبداً وقت كافٍ أو موارد كافية لتحقيق كل شيء نريده في الحياة. وتهتم نظرية الاختيار العقلاني بتحليل الكيفية التي يختار بها الأفراد خياراتهم لتحقيق أهدافهم من خلال حساب التكلفة - المنفعة التي تقررها القيود التي يواجهونها. ومثلما تتغير القيود، تتغير كذلك الحوافز التي يواجهها الأفراد المختلفون، ومن هنا تتغير الخيارات الاستراتيجية التي يختارونها.

ويمكن بسهولة أن تطبق نظرية الاختيار العقلاني على الأفراد المتدينين وعلى المؤسسات الدينية التي يشغلون وظائفها. تذكر أنّ نظرية الاختيار العقلاني لا تقول إلا القليل حول مضمون تفضيلات الفرد، وأنّ الواجب المفروض على البحث هو أن يفترض مجموعة معقولة من التفضيلات للفاعلين المختلفين قيد البحث. وفي حالة السلوك الديني، فنحن نستطيع أن نبدأ بافتراض أنّ الكهنة ورعايا الأبرشيات على حدّ سواء ينشدون أن يتعلّموا عن كلمة الله وأن يعيشوا وفقّها، وربما يريدون أن ينشروا<sup>(٥)</sup> كلمة

---

(٤) تشمل الأمثلة عن القيود البيئية أشياء من مثل موارد المرء المالية والمهارات الموروثة والحدود المفروضة على الزمن. وتتضمّن القيود الاستراتيجية حقيقة أنّ الأفراد الآخرين يحاولون أن يحققوا أهدافاً قد تكون مشابهة لأهدافك أو قد لا تكون، والأفعال التي توجهها الأهداف، من الآخرين، قد تؤثر في حساباتك الخاصة عن التكلفة-المنفعة من أجل تحقيق أغراضك. وعلى سبيل المثال، السياسي الذي يشغل منصباً منتخباً ويترشّح لإعادة الانتخاب ويواجه متحدياً ذا موهبة قيادية قد يجبر هذا الموقف السياسي الشاغل للمنصب على أن يصوت لمصلحة سياسات معينة لاسترضاء بعض الناخبين الأساسيين، في حين أن السياسي الشاغل للمنصب المنتخب قد لا يكون سبق له أن ساند مثل هذه السياسات في الماضي.

(٥) كما سوف نناقش لاحقاً، فليست الأديان كلها تطلب من الناس أن يصبّوا عن أديانهم.

الله. وليس الأفراد كلهم في المجتمع سيمتلكون هذه الأهداف نفسها، وكثيرون من الناس الذين يرون أنفسهم متدينين قد يشتركون في قوى مختلفة من أجل تحقيق هذه الأهداف<sup>(٦)</sup> ومع ذلك، فهذه المعلومات يمكن أن تدرج في حساب اختيار عقلاني للسلوك الديني. وبعد أن نضع افتراضاتنا حول مضمون التفضيل للأفراد المختلفين، يركز تحليلنا في القدرات والموارد والقيود التي تواجه أولئك الأفراد في ملاحقة أهدافهم.

المؤمنون المتدينون يعيشون في العالم الواقعي، والحياة في العالم الواقعي مقيّدة بعدد من الطرق المختلفة ومن جملتها الوقت المحدود والمال المحدود والموارد الأخرى المحدودة. وسيكون على الإنسان الوَرع المواظب على الذهاب إلى الكنيسة أن يتخذ قرارات حول مدة الزمن التي يلتزمها للنشاط التطوعي في الكنيسة، وكمية المال للعشر المعطى للالتزامات الأخرى والقيود على الميزانية (قارن بـ: Azzi and Ehrenberg, 1975). ويبين إيتاناكوف كيف أن المشاركة في الكنيسة تكون على الأرجح بشكل أكبر مستهلكة للوقت (مثل: التطوع) حين يكون الأفراد ممن يملكون إمكانية كسب دخل أخفض (مثل: بالنسبة إلى الشباب والمتقاعدين)، والناس في مستقبل مساراتهم الوظيفية يظهرون ميلاً أعلى إلى المشاركة من طريق الهبات المالية (Iannaccone, 1990). وحين تتغير الطلبات المختلفة على أوقاتنا مع تحرّكنا عبر دورة الحياة، فنحن نغيّر الطريقة التي نكون فيها منخرطين في المنظمات الدينية. ويبين إيتاناكوف أيضاً أنه في الزواجات الدينية المختلطة، يغير أحد الزوجين، على الأرجح بشكل أكبر، دينه إلى الطرف الآخر لأن ذلك يختصر التكاليف الدنيوية للسفر إلى كنيستين مختلفتين في يوم الأحد.

---

(٦) يتصل هذا بمفهوم «مرونة السعر»، الذي يشدّد على أن الأفراد سوف يبدون ردود أفعال مختلفة على التغييرات في السعر، ويتوقّف ذلك على القدر الذي يقوّمون فيه السلعة أو يقدّرون فيه الحاجة إليها. فالشخص الذي سيعمل أي شيء ليعيش كلمة الله يمكن اعتباره شخصاً صارماً في التزامه الديني. فإذا كان ثمن دين المرء يتطلب منه المقابلة مع الأسود في مدرج روماني، فهم سيكونون هناك. مثل هؤلاء الناس، وهم الذين يشار إليهم في الغالب بالمتشددّين أو الشهداء، هم في الغالب مهمّون للغاية للنجاح المبكر في الحركة الدينية. قارن بـ: Rodney Stark, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), pp. 163-190.

والشخص غير الملتزم التزاماً صارماً بالدين سوف يتجنّب إمكانية الذهاب إلى الكنيسة إذا كان هناك نصف إنش من الثلج على الأرض وكان فريق ستيلرز يلعب لعبة مبكرة في يوم الأحد.

وبشكل مشابه، قد يمتلك القسيس الذي يسعى إلى زيادة من يحضرون خدمات يوم الأحد خياراتٍ مختلفة متوافرة له، وعلى سبيل المثال، إعلان في البريد المباشر باستئجار موسيقيين محبوبين شعبياً، أو تقديم خدمة موسعة للشباب، أو بناء المزيد من المقاعد المريحة، وكل خيار منها له تكاليف مختلفة ومن المرجح أن ينتج نتائج (منافع) مختلفة. وكل واحد من الخيارات يجب أن يوزن بمقابلة أحدهما للآخر، وذلك بحسب القيود المفروضة على الميزانية، ويجب أن تُعمل مقايضات؛ فالتحسينات الكبيرة للمبنى الفعلي للكنيسة قد تستوجب أن تُؤخر في الوقت الذي يستأجر فيه القسيس موظفي خدمة الشباب. ويجب على قادة الكنيسة أيضاً أن ينظروا في التكاليف المختلفة والمنافع المختلفة لإرسال المبشرين إلى الأمم المختلفة حول العالم، وهي حقيقة موضحة بوجود شركات مملوكة للمسيحيين تتخصص في «التأمين على المبشرين»<sup>(٧)</sup>. وإذا كنت تشد أرواحاً لله فعليك أن تزن المنافع المختلفة بين إرسال مبشرين إلى الصين أو إلى المملكة العربية السعودية، لأن من المرجح أن يسجن أو يقتل المسيحي الذي يطلب من الناس الصبوء عن دينهم (ومن هنا يكون إرسال المبشرين غير فعال)، أو وضع المبشرين في بلدان مثل أوروغواي أو هنغاريا وهي أكثر ليبرالية. وباختصار، ولمجرد أن الأفراد المتدينين هم أناس ذوو إيمان عميق وقد يكونون مدفوعين برغبات يكون من العسير التحقق منها تجريبياً (مثل: الحصول على الخلاص)، لمجرد ذلك، فهذا لا يعني أنهم محصنون من الاعتبارات الدنيوية بشأن محاولة إدارة موازنات وتحقيق أهداف<sup>(٨)</sup>.

(٧) بل إن إحدى الشركات تدعى مجموعة تأمين التبشير (Missionary Insurance Group Inc.)، كان الاتصال بها بتاريخ ١٥ أيار/ مايو ٢٠٠٧، وهي تعرض شهادات تأمين تغطي ثمن رحلات التبشير الملغاة. انظر: <http://www.migi.net>.

(٨) أنا أوضح هذا مراراً لطلاب فُضُولي بمثال يتصل بالأم تيريزا، وهي شخص يعترف به معظم الناس بكونها روحانية بعمق وتستهدي بدوافع غيرية. وأسأل الطلاب أن يتخيلوا أنهم هم الأم تيريزا وأنهم استلموا جائزة مالية قيّمة من لجنة جائزة نوبل للسلام، مثل مبلغ مليون دولار، وأسألهم كيف سيستخدمون هم (الأم تيريزا) ذلك المال. وكان الطلاب بشكل ثابت يقدمون عدداً من الأفكار المبدعة التي تقوم بعدئذ بتقويمها من حيث نجاعتها. وقال بعض الطلاب إنهم ببساطة سوف «يعطون المال للفقراء». وأسألهم، إذا- كانوا سيعطون دولاراً واحداً لمليون من الناس أو عشرة دولارات لمئة ألف من الناس فيبدأ الطلاب في النظر في المنافع المتصلة بذلك، وطلاب آخرون يقترحون استخدام المال لبناء مدرسة أو تحسين ملجأ للعجزة. ولكل حل مجموعة مختلفة =

ومنفعة تحليل الخيار العقلاني هي أنه يبدأ بفحص الحسابات البسيطة للتكلفة - المنفعة والتبادلات المفروضة تحت ظروف (أو قيود) مختلفة. وحين تتغير الظروف، نستطيع بسهولة أن نحسب التغيرات العامة في التكاليف والمنافع ونخمن الكيفية التي قد يغير بها الأفراد سلوكهم. وعلى سبيل المثال، إذا ارتفعت أسعار البنزين لأمدٍ طويل، نستطيع أن نخمن أن المستهلكين سوف يتحولون إلى سيارات أكثر كفاءة في استهلاك الوقود أو أن يستقلوا سيارات النقل العام كي يوفروا المال. ونستطيع أن نخمن أكثر من ذلك أن الناس الذين يمتلكون أموالاً أكثر لصرفها عند الحاجة (أي الناس الأغنياء) سيكونون أقل تأثراً بالزيادات في أسعار البنزين، ومن هنا سيكونون أبطأ في مبادلة سياراتهم المفرطة في استهلاك البنزين أو القفز إلى حافلات الركاب العامة. وإذا هبطت الأسعار الحقيقية للبنزين مع مرور الوقت، فإن تخميننا المستند إلى المصلحة سيوحى بأن الناس سوف يتحولون عائدين إلى سيارات أقل كفاءة في استهلاك الوقود<sup>(٩)</sup>. فإذا لم يكن تخميننا مدعوماً

= من المنافع القصيرة المدى والطويلة. ثم نناقش بعدئذٍ موضوع أيّ الاستراتيجيات ستنتج أعظم المنافع، وهي جوهر حساب التكلفة-المنفعة. غيرية الأم تيريزا لا تستنيها من اتخاذ قرارات حول خدمة الفقراء على أفضل وجه.

(٩) وهذه هي الحالة التي كانت سائدة على ما يبدو بين سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته. حين ارتفعت أسعار البنزين الحقيقية في السبعينيات، صارت السيارات الأصغر والأكفأ بالنسبة إلى استهلاك الوقود هي الشائعة. ولكن حين هبطت أسعار البنزين الحقيقية في الثمانينيات والتسعينيات، مال المستهلكون إلى شراء سيارات رياضية أكبر وأقدر على العمل. لو كان هناك تحول عام في المواقف الاجتماعية نحو سيارات أكفأ لاستهلاك الوقود، ما صارت السيارات الرياضية الكبيرة شائعة مثلما كانت في التسعينيات. ويبدو التفسير الضمني لهذا أن المستهلكين يحبون المحركات القوية التي تحرق بنزيناً أكثر ولكن المستهلكين أكثر استعداداً لمبادلة تلك المحركات بسيارات أكفأ بالنسبة إلى استهلاك الوقود حين ترتفع أسعار البنزين والبدل عن ذلك، وهو التفسير التصوري الفكري (أي خيار غير عقلاني) للتحويل إلى السيارات ذات الكفاءة في استهلاك الوقود في السبعينيات، سوف يركز على تفضيلات التحويل. وبدلاً من أن تكون التكلفة العالية للبنزين والموازنات المحدودة للعائلة هي سبب التحويل، ستشدد المناقشة التصورية الفكرية على أن الأفراد قد حولوا أولوياتهم (أو قيمهم) نحو سيارات أكثر صداقة للبيئة. وهذا، على كل حال، سوف يخلق صعوبة في شرح حركة المستهلكين العائدين إلى السيارات الرياضية الكبيرة في التسعينيات، حين هبطت أسعار البنزين. طبعاً، هناك دائماً إمكانية وجود التأزر بين التغيرات في القبول الخارجية وبين تحول التفضيلات. قارن بـ: Jon Elster, *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983).

ومثال ذلك، أن أسعار بنزين عالية دفعت الأفراد إلى سيارات ذات كفاءة في استهلاك الوقود، وبناءً على ذلك اكتشف أولئك الناس أنفسهم أنهم فضلوا مثل هذه السيارات. وترتيب ذلك التأزر =



بالبيّنات فإنّنا حينئذ قد نجد ما يشجعنا على النظر في تفسيرات أخرى لاختيار غير عقلاني، والشيء نفسه صحيح مع القادة الدينيين والسياسيين وكما سوف أشرح في النصّ الآتي، فرجال الدين والسياسيون يمتلكون عدداً من الأهداف الشخصية والمؤسسية التي يمكن تحديدها بسهولة والتي يسعون إلى تحقيقها. وإذا أخذنا بالحسبان أن اللاهوتيات والأيدولوجيات تميل إلى أن تكون مقاومة للتغيير نسبياً، وخصوصاً في الأمد القصير، فنحن سنبحث أولاً عن بعض التغيير في السياسة على أنه نتيجة لبعض التغيير البيئي الذي أثر في مصالح الفرد. فإذا تغير السلوك في الطريقة المخمّنة وفقاً للحوافز البيئية الجديدة، نستطيع، على وجه الاحتمال، أن نُرجع التغيير إلى السلوك المستند إلى المصلحة. وإذا لم يكن السلوك وفقاً للحسابات المستندة إلى المصلحة المخمّنة، نستطيع أن نمسح دور الأفكار على وجه الترجيح قوة تفسيرية أكبر. وسيكون الواجب الحاسم هو أن نحدد على نحو ملائم مصالح كل من الفاعلين الدينيين والسياسيين.

في هذا الفصل أراجع بإيجاز بعض المنظورات السابقة عن أصول الحرية الدينية لأحافظ على شرح الاختيار العقلاني متقدماً هنا في المنظور، ثمّ أقترح بعدئذ نظرية عن الأسباب التي تجعل الحرية الدينية تظهر في مجتمع مستند إلى منظور الاختيار العقلاني.

### أولاً: العَلَمنة والحدّات وظهور الحرية الدينية

البدائل الرئيسة للمدخل الاقتصادي للسلوك الإنساني هي بدائل تصورية فكرية وبنوية. والمدخل التصوري الفكري يشدد على دور الأفكار (المستقل إلى حد كبير) في تشكيل السلوك. فالناس المبدعون والمفكرون يطورون أفكاراً جديدة حول الكيفية التي يعمل بها العالم (من خلال التعليل العلمي) أو يجب أن يعمل بها (من خلال المناقشات المعيارية). ثم إن هذه الأفكار تُوزّع عبر المجتمع كله بطريقة ما (مثل: وسائل الإعلام

---

= يمكن أن يكون واجباً منهجياً صعباً بالنسبة إلى الباحثين، ولذلك فالمدخل المعتاد هو أن نتمسك أحد (التفضيلات) الثابتة من هذه العناصر في الوقت الذي تسمح للعناصر الأخرى بالتغيّر (القيود البيئية) وتقوم بتخمينات مستندة إلى تلك التغيّرات. فإذا كانت تلك التخمينات لا تصمد للتدقيق التجريبي فيكون واجباً ملزماً على الباحث أن يفحص العامل الذي أبقى ثابتاً.

وحوار المجالس النبائية). فإذا كانت الأفكار الجديدة مقنعة للآخرين فإن أنماط السلوك التقليدي سوف تتغير. وعلى سبيل المثال، لو طوّر الكويكرز في أمريكا الاستعمارية اعتقاداً بأنّ الرق غير أخلاقي وناقشوا بشدة من أجل إلغاء الرق، ولو نجحوا في نشر هذه الاعتقادات، لكانت مؤسسة الرق قد ذوت<sup>(١٠)</sup>. ويشدّد التفسير البنيوي على عمليات اجتماعية كبيرة وعلى علاقات تميل إلى أن يكون لها نتائج سلوكية تلقائية. ويحتمل أن كارل ماركس (Karl Marx) كان البنيوي البارز في أنّه حاجج في أنّ الطريقة التي يُنتج فيها المجتمع السلع ويوزعها تقود إلى نتائج اجتماعية وسياسية معينة. وبالنسبة إلى ماركس، دفع منطق الرأسمالية وحافز الربح أرباب العمل المستخدمين إلى تخفيض أجور العمال إلى النقطة التي كان فيها قيام ثورة بروليتارية محتملاً. وشدّدت نظريات بنيوية أخرى على تنوع من متغيرات (بنيوية كبيرة) تؤثر في السلوك، ومن جملتها التصنيع والتحضر ونمو السكان.

إحدى أكثر النظريات الاجتماعية العلمية هيمنة حول السلوك الديني في القرن الماضي، وهي نظرية العلمنة، تتقاسم، في أشكالها المختلفة، عناصر من كلا التفسيرين التصوري والفكري والبنيوي (قارن ب: Norris and Inglehart, 2004). فليس مما يبعث على الدهشة، أن نظرية العلمنة شكلت غالباً الأساس للكيفية التي نفهم بها الحرية الدينية، وربما تكون نظرية العلمنة السبب الذي من أجله لم تصدر نظرية عامة للحرية الدينية. وإلى حد كبير، لم تُقدّم نظرية عامة لظهور الحرية الدينية في العلوم الاجتماعية، وذلك غالباً لأن سبب انتشار الحرية الدينية بدا واضحاً نوعاً ما، لقد كانت الحرية الدينية تبدو بأنها هي النمو الطبيعي الظاهر لعملية العلمنة. ونظرية العلمنة التي هيمنت على أدبيات علم الاجتماع عن الدين لأكثر من قرن من الزمان، اشترطت الاعتقاد العلماني بأن الحرية الدينية كانت النمو الظاهر

---

(١٠) انظر: Rodney Stark, *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003), pp. 291-366.

وعلى الرغم من أن ستارك مصنف بأنه عالم اختيار عقلاني، فهو يعترف من دون شك بالدور القوي الذي تؤديه الأفكار في المجتمع ويطوّر نظرية تفصيلية عن الكيفية التي تستطيع فيها مثل هذه الأفكار أن تكون مهمة.

الطبيعي لموت الروحانية في الميدان العام. ولاحظ ريتشارد هيلمستادتر (Richard Helmstadter)، وهو يعلق على الحالة العامة للحقل أن:

العلمنة، بمعنى وضع النواحي العلمانية من الحياة في المركز وتهميش الدين، كانت قد تلاءمت مع القصة الرئيسة بوصفها نوعاً من امتداد البروتستانتية والتقدم والحداثة ورؤية انهيار الدين وعلمنة المجتمع بوصفهما محتملين، كانت... هي الحاشية المنطقية للقصة التي ينظر فيها إلى الليبرالية والحرية الدينية بوصفهما الأهداف التي قدّرها القدر في تقدم الجنس البشري (Helmstadter, ed., 1997; 7) [التشديد في النص الأصلي].

وينظر إلى عملية التحديث «الحتمية» الكونية والثابتة بوصفها السبب الرئيس للحرية الدينية. ومن منظور بنيوي، ينتج التحديث تبايناً وظيفياً أكبر للأدوار الاجتماعية، وينشأ عن ذلك تكاثر وكالات الدولة والبيروقراطيات المشغولة بالخبراء والمكلفة بالقيام بواجبات مخصصة، وعلى سبيل المثال، خدمات رفاه الطفل، وخدمات الصحة العقلية، ومراقبة ممارسات الأعمال التجارية والحماية البيئية. ومن الناحية التقليدية، اعتمد ملوك وحكام عديدون على المؤسسات الدينية لتوفير كثير من هذه السلع، وغالباً ما قامت الدول بدعم هذه المؤسسات الدينية. ومع نشوء الخبرة البيروقراطية ودولة الرفاه الحديثة جاء استبعاد الحاجة العامة إلى خدمات الرفاه التي كانت تقدمها الكنيسة. وصار فصل الكنيسة عن الدولة هو أول خطوة نحو الحرية الدينية (نظراً إلى أنه من الصعب أن تملك حرية دينية حقيقية حين يوجد كنيسة رسمية واحدة مسموح بها فقط)<sup>(١١)</sup>.

على المستوى التصوري الفكري، يتطابق التحديث حسبما يفترض مع مجموعة معينة من القيم التي تحابي دور الاختيار الفردي (كما هو مقابل للاختيار المجتمعي/ المؤسسي). مثل هذا الاختبار ليس ممكناً من دون حرية الاعتقاد. ويلخص خوسيه كازانوف (José Casanova) هذه الفكرة الغربية الفريدة:

---

(١١) من أجل الاستثناءات الدقيقة في أوروبا، انظر: Stephen V. Monsma and J. Christopher Soper, *The Challenge of Pluralism: Church and State in Five Democracies* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1997).

والمفارقة هي أن كثيراً من الدول التي تعتبر علمانية على نحو عال ما زالت تدير برامج رفاه اجتماعية من خلال مذاهب تقليدية (مثل: ألمانيا وبلجيكا).

الحرية الدينية، بمعنى حرية الاعتقاد، هي في التسلسل الزمني «أول حرية» بالإضافة إلى أنها شرط سابق للحرية الحديثة كلها. وبمقدار ما تكون فيه حرية الاعتقاد مرتبطة ارتباطاً جوهرياً مع «حق الخصوصية» - مع المؤسسة الحديثة لمجال خاص حر من التدخل الحكومي بالإضافة إلى أن هذا المجال حر من السيطرة الكنسية - وبالقدر الذي يخدم فيه «حق الخصوصية» بصفته الأساس الحقيقي للبرالية الحديثة والفردية الحديثة، حينئذ تكون خصخصة الدين جوهرياً للحدث (Casanova, 1994: 40).

أكد علماء آخرون على تطوّر تصورات لاهوتية خاصة بررت الحركة نحو الحرية الدينية. فالمؤرخ فرد هود (Fred Hood)، على سبيل المثال، في شرح الأسباب التي جعلت من فرجينيا قلب الحرية الدينية وروحها في المستعمرات الأمريكية، يحتاج بشكل متناقض نوعاً ما بأن:

البروتستانت المحافظين، كما تمثلوا بأكثرية من أتباع الكنيسة المشيخية البروتستانتية، تصورا الحرية الدينية بوصفها عقيدة دينية متوافقة مع دين راسخ معترف به، وأن الفصل القانوني للكنيسة عن الدولة لم يغيّر ذلك الاعتقاد أو تأثيره. وعقيدة الحرية الدينية شددت على اعتقاد البروتستانت بأن كل إنسان كان يمتلك الحق في أن يفسر الإنجيل لنفسه، وأكدت سلطة الكتاب المقدس بالنسبة إلى الحياة العامة للأمة. وتنازل الحكومة عن السلطات الإلزامية في قضايا الدين، في الوقت الذي نُظر إليه بوصفه أقل من حل مرضي كان مع ذلك قد فهم بأنه قبول لعقيدة هذا الدين بصفته قانون البلاد (Hood, 1971: 171).

إذا كان هود على صواب في وصفه لآراء أتباع الكنيسة المشيخية البروتستانتية في أثناء أواخر القرن الثامن عشر، فالالتواءات المنطقية، التي تشبه التواءات البسكويت الملتف، التي كانت لازمة لتشرح الكيفية التي كانت عليها مؤسسة دينية معترف بها متلائمة مع الحرية الدينية، كانت التواءات مغالطة منطقية تجعل التلاؤم ناتجاً من الواقع لمجرد أن الواقع سبق التلاؤم في الزمان، أي إن التلاؤم ناتج من التعددية الدينية لأنها سبقته زمنياً، وهي التعددية الدينية التي لم يكن أتباع الكنيسة المشيخية البروتستانتية مرتاحين معها.

وانظر أيضاً في مناقشة دبليو كول دورهام (W. Cole Durham) فهو يعرض للنظر في فكرة أن انتشار فلسفة التنوير (وأهمها على الخصوص فلسفة جون لوك (John Locke) ) كانت هي المقرر الرئيس للحرية الدينية :

خلافاً لما قد يكون تمّ التفكير فيه في البداية (وما قد تم التفكير فيه طوال قرون) جادل لوك في أنّ احترام حرية الاختيار في مسائل الدين (وبشكل أكثر على العموم في ما يتعلق برؤى العالم الشاملة) هو مصدر كل من الشرعية والاستقرار للأنظمة السياسية. وهذا التبصر كوّن نوعاً من الثورة الكوبرنيكية في النظرية السياسية... لوك ثور السياسة باقتراحه كيف استطاعت الحرية الدينية (وبالتوسع السياسية) أن تبذر النظام السياسي من البذور الدينية التي كانت تفترض دائماً أنها المصدر النهائي لفوضى انعدام الحكومة. وهكذا فالتبصر الذي قدمه لوك فتح أفق الإمكانية لرؤية الكون السياسي من منظور جديد. فبوضع الاحترام للحرية في مركز كوكبة القيم، وبالاعتراف بأنّ احترام حرية الأفراد وكرامتهم هي نفسها حقيقة أخلاقية ودينية من أعلى رتبة، حولت هذه الثورة الأرضية من أجل الإقرار بشرعية المجتمعات السياسية وإثبات استقرارها... هذه الفكرة كانت نظرية في البداية، ولكنها صارت ملمحاً مركزياً من «تجربة نشيطة» مع الحرية الدينية في الولايات المتحدة (Durham, 1996: 8-9).

ويستمر دورهام بملاحظة أن عملية عامة من «العولمة» (عملية بنيوية سببتها التقانة المتوسعة) تسهل قبول هذا المثال الأعلى :

الإجماع المتنامي على الحرية الدينية يعكس حاجة أكثر عمومية لمعالجة واقع التعددية في السياق الكوكبي... العولمة نفسها تعزز إحساسنا بالتعددية... هذه الأنماط من التعددية السكانية الكوكبية هي التي يحتمل أن تكون مساعدة على قيام الحرية الدينية وعلى تطبيق تبصر لوك في قوة توطيد الاستقرار للتعددية المحترمة، إلى حدّ كبير، بالطريقة نفسها التي مهّدت بها التعددية الأمريكية الطريق من أجل مؤسسات ذات مغزى للحرية الدينية منذ قرنين (Durham, 1996: 11).

والشروح الأخرى من مثل هذه (قارن بـ: Chadwick, 1975: passim; Sandler, 1960; Pauck, 1946) لها ميل تصوري فكري وبنوي مشابه.

والمنظور التصوري الفكري ليهود ودورهم ترجع صده بوضوح من عالمين قانونيين للتعديل الأول في الولايات المتحدة، على الرغم من أن التركيز كان في مصادر مختلفة جاءت منها فكرة الحرية.

المؤسسون الأمريكيون كانوا قد تأثروا تأثراً شديداً بعلماء اللاهوت والفلاسفة الذين تأملوا في الصراعات الدينية التي وقعت في أعقاب الإصلاح. فمن مارتين لوثر وجون كالفن، ورثوا الرأي بأن الله قد أنشأ «مملكتين اثنتين»، مملكة سماوية وفيها مارست الكنيسة سلطة روحية ومملكة أرضية وفيها مارس المسؤولون المدنيون سلطة زمنية. وكذلك فإن تقليداً ليبرالياً رومانياً كاثوليكياً مثله إراسموس وتوماس مور (Erasmus More and Thomas More)، مارس أيضاً تأثيراً في المستعمرات وألهم اللوردين بالتيمور وكارولز (Baltimore and the Carrolls) من ميريلاند أن يعيدا التفكير في العلاقة الملائمة بين الكنيسة والدولة... من روجر وليامز (Roger Williams) وجون كلارك (John Clarke) ووليام بين (William Penn)، تعلم المؤسسون أن سيطرة الدولة على الدين أفسدت الإيمان وأن إكراه الضمير دمر التقوى الحقيقية. من المنظرين ألجيرنون سيدني (Algernon Sidney) وجون لوك، امتلكوا مفاهيم من مثل الحقوق غير القابلة للتصرف بها، والحكومة بالموافقة الشعبية العامة، والتسامح مع المعتقدات الدينية للآخرين (Adams and Emmerich, 1990: 3) [التشديد في النص الأصلي].

ولفظ «إعادة التفكير» حاسمة في النص السابق بوصفها تكشف الأولوية التي يضعها المؤلفون على دور الحوار الفكري. ويعرض ماك كونييل (McConnell, 1990) رأياً مشابهاً عن الأسباب التي تطورت من أجلها الحرية الدينية على نحو هو أوسع ما يكون في الولايات المتحدة، وذلك بالمحاجة بأن أفكار لوك مشتركة مع الفكر الإنجيلي في أثناء اليقظة الكبرى الأولى (حوالي ١٧٣٠ - ١٧٥٠م)<sup>(١٢)</sup> - يعرض ماك كونييل ذلك ليقدم فكرة أكثر جذرية عن «الممارسة الدينية الحرة». ويشدد ماك كونييل

---

(١٢) يناقش العلماء البداية الدقيقة ونهاية اليقظة الكبيرة، مع أن أشد الفترات حماسة من الإحياء حدثت مع تجوالات جورج وايتفيلد في ثلاثينيات القرن السابع عشر وأربعينياته. انظر: Roger Finke and Rodney Stark, *The Churching of America: Winners and Losers in Our Religious Economy* (New Brunswick: Rutgers University Press, 2005).

على أن معظم الإنجيليين المتحمسين (مثل: أتباع المعمودية والكويكرز) طوروا «مناقشات دينية بشكل جوهري استندت إلى أولية الواجبات نحو الله على الواجبات نحو الدولة في دعم نزع الاعتراف بالمؤسسة الدينية وفي دعم الممارسة الحرة» (McConnell, 1990: 1442). وبالاشتراك مع أفكار لوك التي هي أكثر علمانية في صالح التسامح، خلق هذا الخط الإنجيلي الجديد من التفكير بيئة أيديولوجية قوية، عاصفة أيديولوجية كاملة، كما يقال، في المستعمرات الأمريكية التي ساعدت في تشكيل كتابة المسودة النهائية للتعديل الأول. ويفعل مارك آركن (Arkin, 1995) مثلما فعلوا بالتشديد على التأثير الذي كان لديفيد هيوم (David Hume) على جيمس ماديسون (James Madison) في آخر القرن الثامن عشر.

ومن الجدير بالملاحظة أيضاً أن آدمز (Adams) وإمريك (Emmerich) يعترفان أن علماء اللاهوت والفلاسفة طوروا أفكارهم بالنظر في الحروب الدينية الأوروبية. وهذا يكشف أن الأفكار لا تتقافز بالضرورة من فراغ معزولة عن الواقع الحقيقي الخشن، الأفكار تأتي من التأمل في الواقع، وكما سوف أحاجج، فالواقع الحقيقي مليء بالسلوك المهم بالمصلحة الذاتية. وقد أدرك المؤرخ تشارلز موليت كيف أن الأفكار كانت مرتبطة بالمصالح، وعلى نحو مخصوص بالإشارة إلى كتابات فلاسفة التنوير. «الصراعات من أجل التسامح الديني في إنكلترا يظهر أن هذه الفكرة [الحرية الدينية]، مثل الأفكار الأخرى، لا يمكن أن تعالج في فراغ. وليس هناك من كاتب عن حرية الاعتقاد، بالتأكيد، أخفق في توكيد اعتقاد بالتسامح التجريدي، ومع ذلك فقد كان المثل الأعلى في الغالب متصوراً في المصلحة الذاتية، ولد في الصراع وترعرع في وسط الاختلاف» (Mullett, 1938: 24). وبكلمات أخرى، فإن السياق السياسي والاجتماعي مهم.

وفي المقابل، يضع المؤرخ أوين تشادويك (Owen Chadwick)، في كتابه الفذ: **علمنة العقل الأوروبي في القرن التاسع عشر** (*The Secularization of the European Mind in the 19<sup>th</sup> Century*)، تشديداً على دور الأفكار أكبر حتى من توكيد آدمز وإمريك، ويبخس بذلك تأثير الأحداث التاريخية على فكر الفلاسفة الكبار.

كانت الحرية النهائية هي حرية اختيار عبادة الله مثلما دعا الضمير

والأفكار الحديثة عن الحرية، مثلما نشأت في الأصل من جون لوك في أواخر القرن السابع عشر، كانت مؤسسة على التسامح الديني. وكان مقصد لوك، بعد عصر عدم التسامح وصراع الأحزاب الذي خبره وهو شاب، هو أن يبرر التسامح الديني. وكان قد أسند مناقشته، لا إلى السياسة، من مثل القول: إننا لا نستطيع أن نحافظ على إنكلترا متماسكة معاً بوصفها دولة ما لم نسمح للمنشقين البروتستانت بعبادة الله بحسب ما يرتضون، لكنه أسندها إلى مبدأ الحق الطبيعي... طبعاً، اعتمد لوك على تقليد طويل من الفكر السياسي في أوروبا. ولكن نصّه على ذلك التقليد الطويل أسس قناعات ليبرالية في الشكل الذي قهرت به هذه القناعات أوروبا القرن التاسع عشر. وجرى توسيع التعبير عن القناعات، وملاءمتها ومدها لتلائم الظروف الجديدة. ولكن هذه الطريقة من التفكير حول الحرية وحول سلطة الدولة سارت من ذلك الحين فصاعداً في تقليد مستمر (Chadwick, 1975: 25) [التشديد في النص الأصلي].

وعلى الرغم من أن تشادويك يعني ضمناً أنّ الحرب الأهلية الإنكليزية (١٦٤٢ - ١٦٤٩)<sup>(١٣)</sup> أثّرت في لوك إلى درجة ما، فتشادويك يشدّد مع ذلك على تفكير لوك في «مبدأ الحق الطبيعي» وينزع التوكيد عن دور «السياسة». الفلاسفة العلمانيون حينئذ أثّروا في الفكر الديني السائد، وهو الفكر الذي كان في السابق قد حابى بعض الشيء الأشكال غير الليبرالية من القانون المفروض على المذاهب الدينية.

جزء من تطوّر العقيدة المسيحية كان قد فرض بالقوة على الكنائس عن طريق التقدمات في المعرفة التي جعلت عقول الرجال، في الاتجاهات الأخرى، علمانية أكثر من ذي قبل. وجزء من تطوّر العقيدة المسيحية، في أثناء القرن التاسع عشر، أسهم في نمو «العلمانية» في عقول الرجال (Chadwick, 1975: 17) [التشديد في النص الأصلي].

وهكذا فتشادويك يرى نمطاً جدلياً من الأفكار الجديدة تفسح الطريق للعلمنة، لا في داخل المجتمع فقط ولكن في داخل الكنائس أيضاً، وهذا

---

(١٣) يختلف العلماء حول التواريخ الدقيقة لبداية هذا النزاع ولنهايته، والحدّان يعلّمان على بداية القتال العسكري وعلى تنفيذ الإعدام بالملك تشارلز الأول.



كله بدوره يدفع فصل الكنيسة والدولة والحرية الدينية دفعاً إضافياً<sup>(١٤)</sup>.

في الشروح المذكورة آنفاً كلها، كانت العملية التي تسبب في نشوء الحرية الدينية عملية صريحة نسبياً، فالحدثة، وهي نتيجة لمتغيرات بنيوية متنوعة من جملتها التحضير والتصنيع والتقدم التقني، تسبب في نشوء طرق معينة من التفكير (أي ليبرالية التنوير) التي تُغيّر حين يتم تبنيها من عدد كاف من الناس البيئة السياسية لمصلحة الحرية الدينية. والأطروحة التي تربط الحدثة والعلمنة والحرية الدينية هي وثيقة الصلة بنظرية التحديث التي أشيعت في العلوم الاجتماعية في أثناء خمسينيات القرن التاسع عشر وستينياته. وعلى كل حال، ففي حين كانت نظرية التحديث قد وقعت تحت التدقيق النقدي على كل من المستويين النظري والتجريبي، كانت نظرية العلمنة قد وقعت تحت الهجوم في العقدين الأخيرين فقط من القرن العشرين (قارن ب: Swatos and Olson, 2000; Berger, ed., 1999; Warner, 1993). وعلى كل حال، فالتفسيرات التصورية الفكرية لظهور الحرية الدينية، التي تأثرت تأثراً ثقيلاً بنظرية العلمنة، ما زال عليها أن تواجه مثل هذا الفحص الصارم.

وعلى الرغم من أن هذا التنوع من التفسير يبدو مقنعاً في الظاهر عند مستوى عام، وعلى وجه الخصوص حين ينظر المرء في دور المثقفين والفلاسفة في تبرير التسامح الديني، فلهذا التفسير عدد من المشكلات النظرية والمنهجية. أولاً، عند الحديث منهجياً، لا يستطيع الثابت أن يفسر التغيير. فكل من درجة الحرية الدينية وطبيعتها قد أظهرت تغييراً واسع المدى عبر الأمم وفي كل زمان، والبلدان الحديثة لديها أشكال مختلفة اختلافاً مؤثراً من علاقات الكنيسة - الدولة ومن السياسات بشأن الحرية الدينية (قارن ب: Monsma and Soper, 1997). والنقد المضاد هو أن «التحديث» يختلف أيضاً في الأبعاد المكانية والزمانية كلها. فاليمين أقل

---

(١٤) لا نكران أن تشادويك (Chadwick) لا يتعامل مع مسألة الحرية الدينية مباشرة، ولكن سرده لعلمة العقل الأوروبي يدمج مسائل الحرية الدينية، وفصل الكنيسة عن الدولة وعلمنة المجتمع معاً.

(١٥) انظر أيضاً العمل الموسع لرودني ستارك الذي يعود في تاريخه إلى ستينيات القرن التاسع عشر. وربما كان ستارك أول خصم لأطروحة العلمنة وأكثر خصومها حماسة.

حادثة اليوم بشكل كبير من الولايات المتحدة في عدد من القياسات المختلفة (مثل: الدخل لكل مواطن ومعدلات التعليم والقدرة على الوصول إلى الاتصالات البعيدة)، ولذلك، يجب أن لا نتوقع من الدولتين أن يكون لديهما درجات متشابهة من الحرية الدينية. ومن سوء الطالع، أن يُخشى، من دون استخدام مقاييس مستقلة «للتحديث» تعرّض هذا التفسير لمخاطر التحوّل إلى تفسير يكرّر حشو الكلام: إن وجود الحادثة مرتبط مع الحرية الدينية، في حين أن أحد الشروط اللازمة لتكون «حديثاً» هو أن تمتلك حرية دينية. وزيادة على ما تقدم، توحى نظرة عرضية تلقيها على متغيّرات في الحرية الدينية باستخدام مقاييس سليمة نسبياً «للحادثة» (مثل: مستوى التصنيع، ومجمل الدخل المحلي لكل مواطن). توحى بوجود القليل من الارتباط إذا وجد أي ارتباط بين هذين المتغيّرين. وقد فصل ستيفن مونسما وكريستوفر سوبر (Monsma and Soper, 1997) كيف أن خمس الأمم الغربية<sup>(١٦)</sup>، وكل واحدة منها يمكن اعتبارها «حديثاً» بشكل مساو، تحتفظ بشكل متميز بأشكال مختلفة من علاقات الكنيسة - الدولة. ويحتاج المؤلفان بأن بعض هذه العلاقات، تقود إلى ظروف سيئة لبعض الطوائف الدينية في ما يتعلق بالحرية الدينية<sup>(١٧)</sup>. وقد لاحظ مارك شافيز وديفيد كان (Chaves and Cann, 1992) ورودني ستارك ولورنس إياناكون (Stark and Iannaccone, 1994) متغيّراً مشابهاً عبر بلدان غربية أوروبية محدثة تحديثاً عالياً جداً. وفي عمل سابق لي (Gill, 1999a) قمت بتكسيم المتغير الجوهري في الحرية الدينية عبر بلدان في أمريكا اللاتينية ولاحظت أن أمماً «حديثاً» حادثة أكثر، مثل: الأرجنتين وكولومبيا والمكسيك، تمتلك مستويات من الحرية الدينية أقل، على نحو جوهري، من دول «أقل تطوراً»، مثل الإكوادور (Ecuador) وغواتيمالا

(١٦) البلدان هي الولايات المتحدة وهولندا والمملكة المتحدة وألمانيا وأستراليا.

(١٧) يحتاج مونسما وسوبر أنه في حالتَي ألمانيا وهولندا، تكون رعاية الدولة للطوائف الدينية المتعددة هي على وجه الاحتمال تمييزية نحو الجماعات الإسلامية، التي لا نستطيع، بسبب طبيعتها اللامركزية، أن نضعها في الوسائل التقليدية لتمويل هذه الجماعات. وبطريقة مماثلة، فهما يحتاجان أنه في الولايات المتحدة، أدى تفسير انفصاليّ حازم للتعديل الأول إلى محاباة العلمانية على الدين، وبذلك فهي تتصرف على وجه الاحتمال بأسلوب تمييزي. ومن دون التعليق على المضامين المعيارية لدراستهما، تكون النقطة المركزية التي أود أن أعلق بها على هذه الدراسة هي الاختلاف الجوهري في الكيفية التي تنظم بها المنظمات الدينية (ومن ضمن ذلك الإعانة المالية) من قبل الدولة.

(Guatemala) ونيكاراغوا (Nicaragua). وعلى الرغم من أنه لا دراسة من هذه الدراسات تقيس «التحديث» قياساً شاملاً<sup>(١٨)</sup>، يوحي مع ذلك فحص عرضي للبيانات المختلفة المستخدمة لقياس هذا المفهوم الذي لا شكل له، بتربط ضئيل بين مستوى «الحداثة» وبين الحرية الدينية.

المقارنات عبر الأمم ليست هي النبذة الوحيدة من البيانات التي تلقي بظلال من الشك على التفسيرات الصورية الفكرية للحرية الدينية. وهذه التفسيرات تصطدم أيضاً بمشكلات حين ينظر إليها على مرّ الزمن. وإذا كان ينظر إلى التحديث على أن له اتجاهاً خطياً تقدماً، وجب ألا نتوقع أي نكسات للحرية الدينية بعد أن تكون قد تأسست. وعلى الرغم من ذلك فنحن نعرف أن مرسوم نانث الذي يعطي الفرنسيين البروتستانت حمايات قانونية أكبر، قد ألغي بعد قرن تقريباً من الأمر به، وذلك على الرغم من نشر أفكار ليبرالية من لوك ومونتسكيو (Montesquieu)، ومن زيادة البيروقراطية (اقرأ: التحديث) من الملكية الفرنسية في عهد الكاردينال ريشيليو (Cardinal Richelieu). والتسامح الديني من أجل طوائف الأقلية الدينية تلقى أيضاً ضربة سلبية في الأرجنتين في أثناء النصف الأخير من القرن العشرين، تحت كل من حكم خوان بيرون (Juan Perón) والحكومات العسكرية التالية له<sup>(١٩)</sup>. والجهود المبكرة في دول البلطيق وأوروبا الشرقية لتزويد الجماعات الدينية الجديدة بمكانة قانونية مساوية لمكانة المذاهب الدينية التاريخية، انهارت لأن متطلبات التسجيل جعلت أكثر إرهاقاً<sup>(٢٠)</sup>.

والمآزق الآخر للتفسيرات التصورية الفكرية للحرية الدينية هو أن هذه

---

(١٨) يُضَمَّن جيل مقاييس مختلفة لقياس «التصنيع» و«التحضير» في تحليل نكوصي كانت فيه التعددية الدينية المتغير التابع، على الرغم من أن القصد لم يكن قياس «التحديث» بحد ذاته ولكن قياس «عدم الاستقرار الاجتماعي» والمناقشة النظرية التي كانت قيد التدقيق هي أن التصنيع السريع يقود إلى عدم الاستقرار الاجتماعي، الذي يحرض الناس بدوره على التحول إلى حركات دينية جديدة. وعلى الرغم من أن الرابطة بين التصنيع وبين الحرية الدينية لم تختبر بوضوح، لم يوجد أي علاقة خطية متداخلة لتربط مهم بين هذه المتغيرات حين تم شمولها في النكوص نفسه. انظر: Anthony Gill, «Government Regulation, Social Anomie and Protestant Growth in Latin America: A Cross-National Analysis», *Rationality and Society*, vol. 11, no. 3 (1999), pp. 287-316.

(١٩) لمزيد من النقاش المطول لهذه القضية، انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(٢٠) انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب.

التفسيرات لم تدرس في الغالب وجود وجهات نظر مناوئة وطافية حولها في المجتمع، وإذا فعلت، فهي تخفق في تقديم آلية تفسيرية تعطي التفاصيل التي تبين الأسباب التي من أجلها نجحت مناقشة واحدة، وسادت على الأخرى في الحوار الفكري. ويُعطى الفضل على نطاق واسع لجيمس ماديسون وتوماس جفرسون في الترويج لنزع الاعتراف من مؤسسة الكنيسة الإنجيلية في فرجينيا والترويج للحرية الدينية في جمهورية الولايات المتحدة الجديدة. ولكنهما، على كل حال، لم يكونا الصوت الوحيد في الحوار، فليس هو إلا الخطيب العظيم باتريك هنري (Patrick Henry) الذي اتخذ موقفاً ضدّ النزاع العام للاعتراف بالكنيسة الوطنية<sup>(٢١)</sup>. وعدد الأصوات المفضّلة لجانب ماديسون لم يكن ولا بوجه من الوجوه آمناً حين طرحت المسألة أمام المجلس التشريعي الفرجينى في العام ١٧٧٦، وهو ما ترك مكانة الكنيسة الإنجيلية في حالة إهمال طوال عدة سنوات (Buckley, 1977: 38-70). وبطريقة مماثلة، فضّل المصلحون الليبراليون في أمريكا اللاتينية في أثناء القرن التاسع عشر قيوداً مهمة فرضت على امتيازات الكنيسة الكاثوليكية، ولكنهم جوبهوا بمعارضة كل من كبار مقدّمي الكنيسة ومن السياسيين المحافظين الذين رأوا استبقاء مكانة كاثوليكية حصرية بصفتها ملمحاً مركزياً للثقافة اللاتينية. لماذا ساد جانب واحد أو آخر في هذه الحوارات؟ القول إن الموقف الأيديولوجي الفائز كان أكثر إقناعاً للأكثرية الفائزة هو قول يصير مجرد مناقشة دورية لا يمكن دحضها.

وضعف أخير ينزل بالنظريات المستندة إلى العلمنة في شأن الحرية الدينية يتعلق بالنقطة السابقة وبعبء يؤثر في المناقشات النسقية والبنوية - الوظيفية كلها المستندة إلى قاعدة عريضة: مشكلة فقدان فعل القدرة الإنسانية<sup>(٢٢)</sup>. ففي نظريات معروضة عديدة في النص السابق، تُعرض فيها عملية العلمنة وفصل الكنيسة عن الدولة والحرية الدينية الناتجة وكأنها

---

(٢١) لم يكن ماديسون معروفاً بمهاراته الخطابية النارية ولذلك فالمرء سيعطي الميزة الجدلية لهنري في هذه القضية، وخصوصاً مع النظر في شعبيته الضخمة في فرجينيا في سبعينيات القرن السابع عشر وثمانينياته. انظر: Thomas E. Buckley, *Church and State in Revolutionary Virginia, 1776-1787* (Charlottesville: University Press of Virginia, 1977), p. 71.

(٢٢) من أجل مناقشة ممتازة لنقاط ضعف الوظيفية البنوية، انظر: (Cohen, 1994).

«حدث طبيعي» مستقل عن الاختيار الإنساني. وعلى الرغم من أن من المشكوك فيه أن يوافق أي عالم على مثل هذا العرض الفج للتاريخ، يتركنا مع ذلك غياب التفسير الصارم السببي لأصول الحرية الدينية مع الإحساس بأن القليل من فعل القدرة الإنسانية مشمول في العرض. ونحن متروكون مع سؤال مثير لحب الاطلاع ومهم وهو: كيف يسود في نهاية الأمر المنتصرون في الحوارات العظيمة حول الحرية الدينية ليجعلوا رؤيتهم في السياسة مكتوبة في قانون؟ وأنا الآن، معتمداً على الاختيار العقلاني وعلى المفهوم الاقتصادي عن تكاليف الفرص البديلة، أقدم نظريتي عن الأصول السياسية للحرية الدينية.

## ثانياً: نظرية عن الأصول السياسية للحرية الدينية

كان ينظر إلى الدين لوقت طويل على أنه فوق ما يصل إليه مجال التحليل الاقتصادي. ويفترض العلماء نموذجياً أن سلوك الفاعلين الدينيين يشق من مجموع من المبادئ التصورية الفكرية (اللاهوتية) التي تتجاوز حوافز المصلحة الذاتية للإنسان الاقتصادي. ومع ذلك، وعلى الرغم من أن الفاعلين الدينيين قد يكونون محفوزين بـ «مثل العليا»، فما زال من الواضح أنهم موجودون في عالم الندرة الذي يجب عليهم فيه أن يختاروا اختيارات صعبة على أساس يومي بشأن الكيفية التي يخصصون فيها الموارد<sup>(٢٣)</sup>. وعلى سبيل المثال، قد يواجه أسقف كاثوليكي اختياراً صعباً يتصل في ما إذا كان عليه أن يصرف ميزانيته المحدودة على وضع المزيد من الرهبان في المعهد اللاهوتي أم في توسعة منشآت الرعاية اليومية في منطقة أسقفيته. الخيار الأخير قد يكون له الأثر المباشر في زيادة عدد

---

(٢٣) سواء أكان الفاعلون محفوزين بـ «المثل العليا» أم بـ «العقلانية الاقتصادية»، فهذه قد تكون نقطة مطروحة للنقاش. «المثل العليا» تُعلم نموذجياً عن تفضيلات الشخص الأساسية (أي: الغايات)، في حين أن «العقلانية» تتحدث أكثر عن الوسائل. فالشخص الذي يحافظ على أكثر الأهداف غيرية ما زال محدوداً بالموارد النادرة ويجب عليه أن يتخذ خيارات (اقتصادية) صعبة تتصل بالكيفية التي يحقق بها على أفضل وجه تلك الأهداف الغيرية. وبالنسبة إلى المحلل، فالخدعة هي أن يقرر أولاً ما هي التفضيلات الأساسية للشخص، ثم أن يحدد على وجه الخصوص القيود التي يواجهها الشخص. المنظورات التصورية الفكرية مفيدة نموذجياً في رؤية الأول، ونظرية الاختيار العقلاني تفوق غيرها في الأخير.

الحاضرين من العائلات الشابة في خدمات الكنيسة، في حين أن للخيار الأول منافع طويلة الأمد (وأكثر مخاطرة) في تحسين نوعية الخدمات الدينية المقدمة وربما في تحسين كميّتها. وقد تواجه منظمة إنجيلية بروتستانتية اختياراً صعباً يتصل في ما إذا كان عليها أن ترسل مبشريها المئة الراغبين إلى البرازيل أم إلى روسيا. أين يحتمل وجود معتنقين جدد أكثر؟ وحتى الأم تيريزا، ربما هي أنبل الأرواح، كان عليها أن تتخذ قرارات صعبة عن الكيفية التي تقسم بها وقتها وطاقاتها غير الكافيين لمساعدة معظم الناس (Kwilecki and Wilson, 1998) <sup>(٢٤)</sup>.

وزيادة على ما تقدّم، يجب على الفاعلين الدينيين أيضاً أن يتعاملوا مع الأفراد الذين قد لا يشاركونهم في مثلهم العليا. فالأوغاد والأندال والمحتالون يتجولون في الحكومة والمجتمع كليهما. ويتطلب التفاعل الناجح مع مثل هؤلاء الأفراد الأشرار في الغالب التضحية بالطاعة الصارمة للمبدأ السامي من أجل استراتيجية المنفعة الذاتية. وهذا لا يعني القول إن الفاعلين الدينيين منافقون حين يصل الأمر إلى المعيشة في العالم العلماني، إنها تلاحظ فقط أن المبدأ السامي لا يهدي السلوك دائماً. فريس يسوعي لجامعة كاثوليكية قد ينتقد المادية الفجة للمجتمع الحديث وإهمالها للفقراء، وهو مع ذلك يتابع بشكل خشن الإسهامات المالية للإبقاء على

---

(٢٤) على الرغم من أنه تطبيق مستفز لنظرية الاختيار العقلاني، يرتكب تحليل كويليكي وولسون للام تيريزا خطأ منهجياً قاتلاً بسعيه إلى شرح حالة مفردة. فنظرية الاختيار العقلاني تعتمد على التحليل الرجحاني والحدي وبكلمات أخرى، هدف نظرية الاختيار العقلاني هو شرح السلوك المتوسط لمستهلك/منتج نموذجي حين تواجههم تغيرات حدية في قيودهم البيئية. وسوف توجد دائماً استثناءات مخصوصة لتخمينات الاختيار العقلاني، ولكن ما لم تكون هذه الاستثناءات نسبة مهمة من الحالات المفحوصة فهي لا تدمر بالضرورة القدرة التخمينية للنظرية. وعلى سبيل المثال، فوجود شهداء مستعدين ليهبوا حياتهم من أجل قضية لا يقلل من قيمة تخمين الاختيار العقلاني (والموجود تجريبياً) وهو أن معظم الناس يتوقفون قبل الأفعال المتشددة بمسافة ليست بالقليلة في ممارستهم الدينية الشخصية. ومع ذلك، فحالات الشذوذ المخالفة للقياس والمتصلة بالخصوصيات الغريبة الشاذة والقيم البعيدة عن معظم مجموعة البيانات قد تخدم في الغالب لتكون أساساً لفحص افتراضات ومنطق النظرية وتحت على إجراء تعديلات على تلك النظرية. قارن بـ: Paul Froese and Steven Pfaff: «Explaining a Religious Anomaly: A Historical Analysis of Secularization in East Germany», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 44, no. 4 (2005), pp. 397-422, and «Replete and Desolate Markets: Poland, East Germany and the New Religious Paradigm», *Social Forces*, vol. 80, no. 2 (2001), pp. 481-508.

ولذلك، سيكون تهاوناً بالنسبة إلى العالم أن يهمل حالة شاذة عن القياس بكل بساطة.

جامعته، وهو في الغالب يحول هذه الأموال من قضايا أخرى إنسانية (مثل بناء ملاجئ لمن لا مأوى لهم). والواعظ المبشر الذي يدعو إلى علاقات عالمية أكبر بين الأديان قد يقوم أيضاً بالتأثير من خلال جماعة ضغط لوضع قيود على «الطقوس» التي تسرق أعضاء من جمهوره. وفي المحصلة، تزودنا نظرية الاختيار العقلاني ببعض الفعالية في شرح القرارات القاسية في تخصيص الموارد. والنظرية لا تقول لنا الكثير في طبيعة ما قد تكون عليه المثل العليا المخصصة للفرد، أو ما قد تكون طبيعة تفضيلاته الأخرى، ولكن كثيراً من التفضيلات العامة يمكن أن تفترض بشكل آمن بصفتها الأساس لتجربة النظرية. وهكذا تستطيع النظرية الاقتصادية أن تمتلك بعض العلاقة في شرح السلوك في هذا المجال إلى المدى الذي يوجد فيه الفاعلون الدينيون وتوجد فيه المؤسسات الدينية في عالم الندرة.

## ١ - مكان السوق الديني

لبدء عملية بناء نظرية عن أصول الحرية الدينية، حري بنا أولاً أن نبدأ بعدد من التعريفات. وهذه التعريفات ستساعد على رسم مدى الدراسة وستساعد على وضع مسألة الحرية الدينية في إطار مشابه لإطار علم الاقتصاد.

**تعريف (١):** السلع الدينية هي إجابات أساسية لأسئلة فلسفية عميقة تحيط بالحياة، وهي إجابات تتضمن في أساسها بعض التوسل بقوة غيبية<sup>(٢٥)</sup>.

**تعريف (٢):** الشركة الدينية (أي: كنيسة أو طائفة دينية) هي المنظمة التي تنتج السلع الدينية وتوزعها<sup>(٢٦)</sup>.

**تعريف (٣):** مكان السوق الديني هو الساحة الاجتماعية التي تتنافس

---

(٢٥) يقدم ستارك وباينبريدج تعريفاً أكثر تخصيصاً للسلع الدينية مستنداً إلى نظرية المعوضات. انظر: Rodney Stark and William Sims Bainbridge, *A Theory of Religion* (New York: Peter Lang Publishing, 1987), pp. 25-42.

(٢٦) عبارة «تنتج» يمكن أن تعني «تؤول عن الوحي الإلهي» فسؤال من أين جاءت المعتقدات الدينية أو صدقيتها النهائية ليس هو محط تركيز هذه الدراسة. وكذلك، يقر المؤلف أن لفظ الكنيسة يحمل مضامين ملازمة للمسيحية، ولكن لفظ كنيسة سيستخدم بالتبادل مع شركة دينية من أجل البساطة البلاغية.

فيها الشركات الدينية من أجل الحصول على الأفراد والموارد<sup>(٢٧)</sup>.

#### بديهية (١): التفضيلات الدينية في المجتمع متعددة.

لا يفكر الناس عادة في الكنائس بوصفها مساوية لمعامل صناعية أو مخازن بيع بالتجزئة. ومع ذلك فهذه المؤسسات تعرض فعلاً أشياء يريدونها الناس، كما هو مثبت بحقيقة أن الناس يحضرون الخدمات الدينية طواعية. وهؤلاء المستهلكون (رعايا الأبرشيات) يشترون هذه السلع بإسهاماتهم المالية والتزاماتهم بالوقت<sup>(٢٨)</sup>. وكما هو الحال في معظم أماكن السوق، تستطيع الأسواق الدينية أن تكون محتكرة أو أن تكون تنافسية للغاية. فإذا أخذنا بالاعتبار أن الحواجز الطبيعية أمام الدخول إلى مكان السوق الدينية هي حواجز منخفضة<sup>(٢٩)</sup>، ومع افتراض تنوع في التفضيلات الدينية في المجتمع تكون الحالة «الطبيعية» للسوق الدينية هي حالة متعددة متنافسة (Gill, 2003a; Stark, 2003: 15-120; Stark, 1992). وهذا الافتراض يميز هذا التحليل عن التفسيرات الثقافية، والثقافيون يميلون إلى افتراض درجة عالية من التجانس في المعتقدات الدينية داخل الحدود الوطنية. ولأغراض هذا

---

(٢٧) يطرح جيل مناقشة حول أن الأديان التي تطلب الإيمان بمعتقداتها هي بشكل رئيس مستغلة حصة السوق. أي إن الكنائس تسعى إلى أن تكسب إلى جانبها أكبر عدد ممكن من الرعايا لأبرشياتها لرسالتها الروحية. انظر: (Gill, 1998).

(٢٨) طبيعة السلع الدينية نفسها تجعلها صعبة على التسعير، ذلك لأنها على الأغلب أفكار ومن الصعب منع انتشارها، فالتداول من دون دفع رسوم مشكلة شائعة مع الأديان: فالناس يستطيعون أن يتعلموا عن الإجابات للحياة من دون الدفع مقابل هذه الأفكار. وعلى كل حال، فالتسعير الدقيق ليس مطلباً لوجود السوق، فكما بين عصر الحاسوب عملياً، فتسعير الملكية الفكرية والرقابة الشرطية لحقوق الملكية الفكرية مهام صعبة. ويمثل اللاهوت في نواح عديدة السلعة الفكرية النهائية. ومن أجل الكيفية التي سعت بها الكنيسة الكاثوليكية القروسطية سلعها اللاهوتية (ومنها صكوك الغفران). انظر: Robert B. Ekelund [et al.], *Sacred Trust: The Medieval Church as an Economic Firm* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

(٢٩) ابتداء أيديولوجيا والبده بنشرها أمر رخيص نسبياً. فليس هناك سوى تكاليف رأسمالية قليلة مرتبطة بابتداء الأديان. وعلى كل حال، فالحواجز المنخفضة أمام الدخول لا تضمن نجاح السوق، مثلما يكتشف الآن عدد من شركات الإنترنت. وعلى الرغم من أن الحواجز المنخفضة أمام الدخول موجودة في مكان السوق، فربما ما زال هناك اقتصاديات الحجم المهمة في إنتاج السلع الدينية. ونظراً إلى أن السلع الدينية هي سلع إيمان وتتطلب شهادة قابلة للتصديق حول نوعية السلعة، ربما يكون هناك «قوة في الأرقام». المثل القائل: «خمسمئة مليون مسلم لا يمكن أن يكونوا على خطأ» ينطبق هنا. وبالنسبة إلى شبيه اقتصادي، أي شخص يستطيع أن يبدأ موقع تجارة إلكترونية على الشبكة العنكبوتية، ولكن من المساعد أن يكون أمازون دوت كوم.



التحليل، سوف نأخذ افتراض «التفضيلات المتنوعة» بوصفه بديهية غير مختبرة<sup>(٣٠)</sup>. المفهوم الضمني الرئيس لافتراض التفضيلات المتنوعة هو أن مثل هذا التجانس الواضح (مثال: الكاثوليكية في أمريكا اللاتينية) ناشئ عن وجود احتكار ديني. ومثل هذا الاحتكار لا يمكن أن يستدام إلا بتنظيم حكومي فقط، مثلما يشدد على ذلك ستارك (Stark) وباينبريدج (Bainbridge):

لا يستطيع أي دين أن يحقق احتكاراً من تلقاء موارده الخاصة فقط. ولا يستطيع أي إيمان أن يلهم بقبول شامل طوعي، ربما باستثناء المجتمعات البدائية، في الزمان... والحاجات الدينية التي لم يجبر الوفاء بها سوف تستحث الجماعات الدينية المتنافسة في مجتمع طالما كان يوجد سوق حرة ويمكن إنجاز احتكار ديني فقط بالاعتماد على السلطات القسرية للدولة، فلا رجال الدين الرومان الكاثوليك ولا رجال الدين البروتستانت استطاعوا منع الانشقاق الديني (الهرطقة). جنود الملك فقط - أو بتهديد منهم - كانوا يستطيعون أن يقمعوا الانشقاق الديني (ثم بعدئذ إلى درجة معينة فقط، وذلك أن الانشقاق ازدهر، حتى في ذروة الهيمنة الكاثوليكية على أوروبا، في الشروخ والثغرات كلها في المجتمع وانفجر بشكل مستمر) (Stark and Bainbridge, 1987: 508).

ملاحظة العلاقة بين التعددية الدينية وبين الإكراه الحكومي تشكل تعريف الحرية الدينية.

---

(٣٠) من الممكن اختبار هذا الافتراض وإحدى المنهجيات الممكنة ستكون بحثاً استطلاعياً. ولكن المجيبين، في سوق محتكر، قد لا يكونون واعين بالبدائل الدينية وسيّدعون إما تفضيلاً لدين الاحتكار أو لا تفضيل قطعياً. فإذا أجاب عدد من المجيبين، فإن الخيار الأخير يشير مع ذلك إلى إيمان قوي بالله أو «أهمية الدين»، ويمكن أن يؤخذ هذا بصفة دليل غير مباشر على أن تعددية الاختلافات الدينية موجودة وأن دين الاحتكار لا يكفي. قارن بـ: Anthony Gill, «Lost in the Supermarket: Comments on Beaman, Religious Pluralism and What It Means to Be Free,» *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 42, no. 3 (2003), pp. 327-332.

وبديلاً من ذلك، يمكن القيام بدراسة تاريخية حين تخفف القوانين المنظمة من أديان الاحتكار، سوف يميل النشاط الديني والتعددية إلى الزيادة إن ثبت افتراض الخيارات المتنوعة. قارن بـ: Paul Froese, «The Great Secularization Experiment: Assessing the Communist Attempt to Eliminate Religion.» (Ph D. Diss., University of Washington, 2003); Rodney Stark and Laurence R. Iannaccone, «A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe,» *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 33, no. 3 (1994), pp. 230-252, and Roger Finke and Laurence R. Iannaccone, «Supply-side Explanations for Religious Change,» *Annals*, vol. 527 (May 1993), pp. 27-39.

**التعريف (٤):** القدرة على الاختيار الديني الحر (أو الحرية الدينية) تمثل الدرجة التي تصل إليها الحكومة في تنظيم السوق الدينية<sup>(٣١)</sup>.

مثل هذا التعريف قد يبدو بسيطاً، ولكنه ينقل التحليل نحو فحص قوانين تنظيمية مخصصة مصوّبة إلى القوانين الدينية. نظريات الحرية الدينية التصورية الفكرية المستندة إلى قاعدة واسعة تتجنب فحص قوانين مخصصة وترى مستوى الحرية الدينية في المجتمع بوصفه وظيفة البيئة الأيديولوجية العامة. ومثل هذه القوانين يمكن أن تكون شاملة مثلما هي الإعلانات الدستورية للحق في حرية الاعتقاد أو مخصصة مثل تنظيمات تحديد المناطق المفروضة على ملكية عقارات الكنيسة، كما نوقشت (في الفصل الأول). واليوم، يوفر كل بلد تقريباً بعض الضمان الدستوري للحرية الدينية. وعند الفحص الأقرب على كل حال، فإن الطريقة المخصصة التي تنظم بها الجماعات الدينية يمكن أن تختلف اختلافاً واسعاً (Gill, 1999a; Monsma and Soper, 1997; Chaves and Cann, 1992).

وتامماً مثلما أن الأعمال التجارية لها تفضيلات مختلفة لدرجة القانون في المجتمع (مثال: تفضيلات حول معدلات التعريف الجمركية)، فكذلك تفعل الشركات الدينية. وبإضافة بديهية إضافية واحدة، نكون قادرين على اشتقاق افتراضٍ تعلق بهذه التفضيلات:

**بديهية (٢):** الشركات الدينية التي تطلب من الآخرين الصبوء عن دينهم هي مستغلّة الحصة السوقية، وهي تسعى إلى نشر صنفها من الرسالة الروحية إلى أكبر عدد ممكن من الأتباع.

---

(٣١) على الرغم من أن تعريف التسامح الديني ليس مركزياً في هذه الأطروحة، يمكن تعريف هذا التسامح بأنه المستوى الذي تصل إليه الأعراف في المجتمع في السماح لعمل الفرق الدينية المنشقة، ومن الممكن أن يكون لدينا اقتصاد ديني متزوع القانون مع مستوى عالٍ من عدم التسامح الديني. وبما أن عدم التسامح الديني يمكن أن يفرض تكاليف مهمة على الأقليات الدينية، ابتداءً من الاستبعاد من الجماعة إلى الهجمات العنيفة الصريحة، وتستطيع هذه الأعراف الاجتماعية والقيم أن تؤدي دوراً جوهرياً في تحديد نشاطهم الديني. والتحليل آنف الذكر مقيد، على كل حال، بأصول التشريع الفعلي. وقد استطاعت هذه الدراسة أن تقاطع مع دراسة عدم التسامح الديني إلى الحد الذي وصلته الحكومة في عدم اختيارها أن تراقب وأن تفرض قوانينها ذات العلاقة بالحرية الدينية.

ومع أن معظم التحليلات الاقتصادية تعتقد أن الشركات كيانات مستغلة للربح، فأنا هنا سأقبل هدف الأديان الاستعبائية بحسب الظاهر أي إن القادة الدينيين يريدون أن ينشروا كلمة الله إلى أكبر عدد من الناس (مع الأخذ بالحسبان حدود مواردهم الخاصة). وهذا يحافظ على الروحانية داخل الدين ويتجنب انتقادات النزعة المادية الاختزالية (قارن ب: Stark, 2000). (تذكر أن التحليل الاقتصادي لا يعني ضمناً بالضرورة أن فاعلاً معيناً هو هناك من أجل الربح، إنه يقول فقط إن الفاعل يحاول أن يعظم هدفاً ما مفترضاً). ومن خلال البديهية ٢، يصير ممكناً أن تشتق تفضيلات السياسة الاحتكارات الروحية التي تمتلك سوقاً تسيطر عليها تفضل أن تستبقي حواجز الدخول في مكان السوق الديني عالية. وعلى الرغم من أنهم خطابياً يجذبون حرية الاعتقاد، فهم سوف يسعون إلى سنّ قوانين تطلب من الأقليات الدينية أن تحصل على ترخيص الحكومة الرسمي للاستعباء، وتحدّد التأشيرات على دخول المبشرين الأجانب، وتفرض تحديداً للمناطق وتفرض قيوداً إعلامية على الأديان البديلة وهكذا. وهذا الميل لم يغيب عن انتباه آدم سميث في وقت مبكر بحدود أواخر القرن الثامن عشر حين كتب عن الدين المهيمن في أي بلد مفترض:

الفرقة الدينية التي امتلكت الحظ الجيد في أن تُربط بالحزب المنتصر، شاركت في نصر حليفها بالضرورة، وبفضل محاباته وحمايته مُكُنّت في الحال في درجة ما أن تُسكّت وتُخضع خصومها كلهم... ورجال الدين من هذه الفرقة الدينية المخصوصة بعد أن صاروا بهذا سادة الميدان كاملاً، وجعلوا تأثيرهم وسلطتهم مع القسم الكبير من الناس، يصيران في أعلى قوة لهما، وكانوا أقوياء قوة كافية للإفراط في إزعاج رؤساء حزبهم الخاص وقادته، وإلجبار المسؤولين المدنيين على احترام آرائهم وميولهم. وكان أول طلب [لرجال الدين] عموماً هو أن على [المسؤول المدني أو الحاكم] أن يُسكّت ويخضع خصومهم كلهم، وكان طلبهم الثاني هو أن عليه أن يمنحهم نصاً مستقلاً عن أنفسهم [أي، أن يُعين مالياً الدين المهيمن] (Smith, [1776] 1976: 792).

وفي المقابل، سوف تسعى جماعات الأقلية الدينية التي تستطيع على

وجه الاحتمال أن تكسب صابئين عن دينهم إليها في اقتصاد ديني مخفض العرض، سوف تسعى إلى الحصول على تشريعات تخفض القيود المفروضة على «التجارة الدينية». ومن هنا:

**الافتراض (١):** سوف تفضل الأديان المهيمنة وجود مستويات أعلى من القانون الحكومي (أي وجود قيود على الحرية الدينية) على الأقليات الدينية<sup>(٣٢)</sup>. وسوف تفضل الأقليات الدينية وجود قوانين تفضل حرية دينية أكبر<sup>(٣٣)</sup>.

والحالة الاختبارية المثيرة للاهتمام لهذا الافتراض هي الكنيسة الرومانية الكاثوليكية. فنحن لدينا هنا دين مأسس موجود في كل جزء من العالم تقريباً ولكنه يختلف في ما إذا كان دين أكثرية أم أقلية. ولعلّ نموذجاً تصورياً فكرياً للتفضيلات للحرية الدينية يمكن أن يخمن اتساقاً في سياسة الكنيسة عبر الأمم، وربما نعود إلى نقطة سابقة إلى إعلان مجلس الفاتيكان الثاني في صالح الحرية الدينية (بشأن كرامة الشخص الإنساني). والخيار الآخر، هو أن الافتراض المستند إلى المصلحة في النص السابق سيقودنا إلى أن نتوقع اختلافات في مواقف السياسة الكاثوليكية كما قررها موقف الكنيسة في السوق. وفي أمريكا اللاتينية، التي كانت فيها الكاثوليكية مهيمنة طوال خمسة قرون، سعت الكنيسة سعياً نشيطاً إلى وضع قيود على المؤمنين بعيد العنصرة وعلى الجماعات الإنجيلية المبتدئة الأخرى (Gill, 1999b). وأما في ما بعد روسيا السوفياتية، حيث يكون

---

(٣٢) هذا الافتراض هو مثال على الكيفية التي يستطيع بها منظرو الاختيار العقلاني أن يشتقوا منطقياً تفضيلات الفاعلين بدلاً من مجرد بيان هذه التفضيلات مثلما هي مفترضة. وكما لاحظنا في مكان آخر (Gill, 1998: 195-196)، فالنقد الرئيس لنظرية الاختيار العقلاني هو أنها تأخذ التفضيلات مثلما هي مفترضة. وهذا لا يعني، على كل حال أن التفضيلات مرتبة ببساطة بطريقة مرتجلة أو تكرارية. يجب بذل الانتباه الحريص لتبرير التفضيلات المفترضة. كما حاولت أن أعمل هنا. والوضوح بشأن هذه الافتراضات يسمح للعلماء الآخرين أن يعدلوا الافتراضات وأن يتموا المنطق اللاهوتي إلى النهاية لبروا ما إذا كان يمكن تقديم مضامين بديلة قابلة للاختبار.

(٣٣) في الحالة التي يوجد فيها دين مهيمن تقليدياً تحت دولة لها أيديولوجية واضحة «إلحادية» (أو مناهضة لرجال الدين)، (مثل الاتحاد السوفياتي والمكسيك ١٩١٧ - ١٩٩٤)، يكون من الممكن التفكير بالدين المهيمن بوصفه لاعباً للأقلية من حيث إنه لا يمارس سلطة الإكراه ليعضد المنتج المهيمن للقيم الاجتماعية والأعراف الاجتماعية.

الكاثوليك طائفة دينية متوسعة، كان الفاتيكان يضغط من أجل وصول أكبر للكاثوليك، وذلك ضدّ صرخات الكنيسة الأورثوذكسية المهيمنة تاريخياً (Anderson, 2003: 128; Kutznetsov, 1996). وبشكل مشابه في آسيا، ما زال الكاثوليك يسعون إلى أن تكون القيود المفروضة على النشاط الديني أقل مما هي عليه<sup>(٣٤)</sup>. هذه الملاحظات التجريبية تحابي الفرضية المستندة إلى المصلحة كما هي معروضة في الافتراض (١). هنا لدينا مثال من مؤسسة تتقرر تفضيلات قادتها بموقفهم من المصلحة الذاتية في مكان السوق الدينية وليس من مفهوم لاهوتي ثابت ما. فلو كان اللاهوت هو الذي يفرض سياسة التفضيلات في هذه الحالة، فنحن سنتوقع من الكنيسة الكاثوليكية أن تحافظ على موقف ثابت في البلدان كلها.

ونستطيع زيادة على ما تقدم أن نشق تفضيلات الجماعات الدينية تحت الظروف التعددية من الافتراض (١)، الذي لا يتحكم فيه شركة واحدة بأكثرية حصة السوق، أي إن كل طائفة دينية هي طائفة أقلية. في مثل هذه الأحوال، جميع الشركات الدينية سوف تفضل مستوى أدنى من الحرية الدينية التي تسمح لجميع الأديان الموجودة بالممارسة بحرية (في حدود المعقول)<sup>(٣٥)</sup>. وفرض القيود المحددة على دين واحد يمكن أن يؤدي على وجه الاحتمال إلى النزاع الديني الذي يجد فيه المرء أن طائفته الدينية الخاصة نفسها تحت التشريع القمعي.

**الافتراض (١أ):** في البيئة التي لا يتحكم فيها دين واحد مفرد بحصة الأكثرية في السوق، سوف تميل تفضيلات كل طائفة دينية نحو الحرية الدينية.

ومع ذلك، يحتمل أن يقوم القادة الدينيون في مثل هذه البيئة بمعارضة سوق دينية تعمل بشكل كامل على أساس «دعه يعمل» الذي يسمح لأديان

---

Pope Urges China to Allow Religious Freedom,» Cable News Network (3 December (٣٤) 1996), < <http://www.cnn.com/WORLD/9612/03/briefs.pm/pope.china> > (accessed 8 September 2005).

(٣٥) «في حدود المعقول» مهمة هنا، وذلك لأنّ من غير الممكن أن اللوثريين أو الكاثوليك في الولايات المتحدة سيناقدون على نحو موافق من أجل الحقوق غير المقيدة لدين يمارس التضحية بالبشر.

جديدة أن تنشأ<sup>(٣٦)</sup>. ويحتمل كثيراً أن تتطور العلاقات العالمية الشاملة الموجودة بين الطوائف الدينية تحت مثل هذه الظروف التعددية، وهو معنى ضمني ينتج مباشرة من عمل ستارك (Stark, 2001: 119-120) وكان قد لاحظته آدم سميث:

لو أنّ الحزب الغالب لم يتبنّ أبداً عقائد أي فرقة دينية واحدة أكثر من عقائد فرقة أخرى، حين أحرز الحزب النصر، لربما كان قد تعامل بمساواة وبحيادية مع الفرق الدينية المختلفة، ولكان قد سمح لكل رجل أن يختار كاهنه الخاص ودينه الخاص به حسبما يراه الرجل مناسباً. وبلا شك، سيكون هناك، في هذه الحالة تعدد كبير من الفرق الدينية... ومعلوم كل فرقة دينية، وهم يرون أنفسهم محاطين من جميع الجوانب بالمخالفين أكثر من الأصدقاء، سيكونون مجبرين على التعلم بأن الصراحة والاعتدال اللذين يندر كثيراً أن يوجدوا بين معلمي تلك الفرق الدينية العظيمة الذين يظهرون العقائد بأنها مدعومة من المسؤولين المدنيين، وأنها موضع الاحترام من جميع السكان تقريباً في الممالك الممتدة والإمبراطوريات، وهم الذين، لذلك، لا يرون حولهم أي شيء غير الأتباع والتلاميذ والمعجبين المتواضعين (Smith, [1776] 1976: 792-793).

وتحليل سميث يشير إضافة إلى ذلك إلى أن التسامح الديني، المدعوم من القوانين التي لا تحايي ديناً مهيماً، سوف يؤدي إلى تعددية دينية زائدة («تعددية كبيرة من الفرق الدينية») وزيادة التأدب الديني<sup>(٣٧)</sup>، كما أكد ذلك البحث المعاصر الذي ربط تعددية الطوائف الدينية بالحرية المدنية (Stark, 2005; Gill, 1999a; Stark and Iannaccone, 1994; Finke and Iannaccone, 1993; Finke, 1990). وجود التعددية الدينية في البداية، وخصوصاً في وقت تأسيس الأمة، سيجعل

---

(٣٦) ردّ الفعل المسيحي في التيار العام على إنشاء المورمونية مثال على ذلك، وبشكل مشابه، فإنّ معظم الأديان الراسخة المعترف بها يعترها الشك من القوانين التي تسمح للسجناء بأن يعلنوا نظم معتقدات دينية تسمح لهم بالحصول على استثناءات من تنظيمات السجن المختلفة، وهي واحدة من النتائج لقانون استعادة الحرية الدينية القصير العمر.

(٣٧) مثلما لوحظ في البديهة (١)، يفترض سميث بشكل ضمني أن الأذواق الدينية في المجتمع تعددية بشكل كامل. فلو كان قد افترض أن مثل هذه التفضيلات كانت توحيدية لما كان سينشأ «تعددية كبيرة».

الدولة تتردد في فرض أي شكل من التشريع الذي كان سيحابي فرقة دينية أقلية على أي فرقة دينية أقلية أخرى. وهذا، بدوره، سيشحج هجرة المنشقين المتدينين من أجزاء أخرى من العالم و/أو نمو الطوائف الدينية بالانقسام في الساحة المحلية. وبكلمات أخرى، فإن التعددية الدينية تولد الحرية الدينية. مع ملاحظة أن هذا يحدثنا على أن ننظر في المصالح والحوافز التي تواجه أولئك الذين يسنون القوانين التي تنظم السوق الديني.

## ٢ - الحوافز السياسية في السوق الدينية

مثلما عُرِّفَ في النص السابق، الحرية الدينية هي مسألة تنظيم حكومي. ولذلك، ينبغي لنا أن نتوقع أن تؤدي مصالح السياسيين وبنى حوافزهم دوراً مهماً في تقرير مستوى (وشكل) الحرية الدينية في المجتمع. لماذا يريد السياسيون أن يراقبوا المنظمات الدينية أو يرفعوا الرقابة عنها هذا يحركنا نحو سؤال مركزي يتعلق بأصل الحرية الدينية (أي: نزع القانون عن السوق الدينية). ونبدأ بافتراضين أساسيين عن التفضيلات العامة لصناع السياسة الشائعة في أدبيات العلم السياسي (Geddes, 1994; Ames, 1987; Mayhew, 1974):

**بديهية (٣):** السياسيون مهتمون فوق كل شيء ببقائهم السياسي الشخصي.

**بديهية (٤):** سوف يسعى السياسيون كذلك إلى تعظيم إيرادات الحكومة إلى أعلى حدٍّ وتعزيز النمو الاقتصادي وتقليل الاضطراب المدني إلى أدنى حدٍّ.

**بديهية (٥):** يسعى السياسيون إلى تقليل تكلفة الحكم إلى أدنى حدٍّ.

وقد يكون صناع السياسة مدفوعين بوفرة مفرطة من التأثيرات الأيديولوجية، ولكن أهدافهم غير قابلة للتحقيق إلى حدٍّ كبير إذا لم يكونوا في السلطة. وكذلك فقد يسعى السياسيون إلى السلطة من أجل السلطة نفسها أو من أجل الشهرة والثروة الممكنة التي قد تهبها السلطة لهم. وفي أي حالة من الحالات، يكون الاحتفاظ بالسلطة هو الهدف الأولي (الأداة) لتحقيق هذه الغايات الأخرى. وفي ما وراء البقاء السياسي، سوف يحاول الحكام كذلك أن يعظموا إيرادات الحكومة (أي: الضريبة) إلى أكبر حدٍّ

ممكن. وكلّما زادت الإيرادات التي يمتلكونها تحت تصرفهم، زادت أهداف السياسة التي يستطيعون تحقيقها، سواء أكانت بناء قوات عسكرية قوية أم تقديم الرعاية الصحية للمزيد من الأفراد أم ملء صناديق حساباتهم البنكية السويسرية. وتعزيز إيرادات الحكومة هو أيضاً وظيفة النمو الاقتصادي، وكلّما نما اقتصاد الأمة نمواً أكبر، وصارت قاعدة الضريبة أوسع، زادت الإيرادات التي يجب على السياسيين أن يصرفوها<sup>(٣٨)</sup>. وهناك منفعة جانبية، فالاقتصاد النامي يعني في الغالب توظيفاً أكبر وارتفاعاً في مستويات المعيشة، وكلها أمور تجعل المواطنين سعداء وأكثر رغبة في الاحتفاظ بالحكام الموجودين في السلطة. وهكذا، فالسياسيون سيفضّلون قرارات السياسة التي تعزّز النمو الاقتصادي العام وهم يحاولون طوال الوقت موازنة الحاجة إلى البقاء في السلطة عن طريق إرضاء دوائر انتخابية معيّنة (Olson, 1993)<sup>(٣٩)</sup>. والاضطراب المدني، بشكل واضح، يمكن أن يكون، على وجه الاحتمال، مهدداً للقائد السياسي نظراً إلى أنه قد يعني إمكانية أن يطاح بالسياسي في ثورة أو في انقلاب. والمستويات الثابتة من الاضطراب المدني تعني عادة نمواً اقتصادياً أبطأ، هذا إذا لم تكن تدميراً اقتصادياً، من حيث إن من المحتمل أن يكون المستثمرون من رجال الأعمال أقل صرفاً في الاستثمار في بيئات سياسية غير مستقرة، ويكون وقت العمال وطاقاتهم قد صرفا إلى نشاطات أخرى (مثال: الاحتجاج على سياسات الحكومة والقتال في حرب أهلية).

والسياسيون واعون بشكل دائم على المبادلات التي تتم بين ضمان البقاء السياسي، وتعزيز إيرادات الضرائب وتحقيق أهداف السياسة (Levi, 1988)؛

(٣٨) رفع إيرادات الضريبة الحكومية ليس ببساطة مجرد عملية رفع لمعدل الضريبة لأنه قد يكون هناك عائدات مطلقة متناقصة على معدلات الضريبة الهامشية جداً. وتخفيض الضريبة لا يلزم بالضرورة أن يعني خسارة من إيرادات الحكومة إذا كانت الحوافز المقدمة من ضرائب أقل تنتج توسعاً اقتصادياً، وهي ظاهرة أوضحها منحني لافر. انظر: Jude Wanniski, «Taxes, Revenue and the «Laffer Curve»,» *Public Interest*, vol. 50 (Winter 1978), pp. 3-16.

(٣٩) هذه هي مشكلة الاقتصاد السياسي من قديم الزمان التي تواجه التجارة الحرة في مقابل التعريفات الجمركية. فعلى الرغم من أنّ التجارة الحرة تحسن عموماً الرفاه العام للأمة المتاجرة في الأمد الطويل، يمكن أن يؤدي تخفيض الحواجز قطاعات معيّنة في الأمد القصير. والحماية الاقتصادية تميل إلى أن تسود لأن البقاء السياسي يتقرر في الغالب في الأمد القصير (مثال: الانتخابات المتكررة).



فالبقاء في المنصب يتطلب موارد وكلما زادت الموارد المنفقة للاحتفاظ بالسلطة، نقصت الموارد المتوافرة لتحقيق أهداف أخرى، مع بقاء العوامل الأخرى على حالها. ويملك السياسيون ثلاث آليات لضمان طاعة السكان: الإكراه والرعاية والشرعية الأيديولوجية. والإكراه يعني ببساطة التهديد وتنفيذ العقوبة على أولئك الذين يخفون في طاعة إرادة القائد. وتمثل الرعاية شكلاً ما من التبادل المشترك، وعلى سبيل المثال، توفير مشروع أشغال عامة بالتبادل في مقابل دعم انتخابي. وتتضمن الشرعية الأيديولوجية المواطنين المطيعين أوامر قادتهم مستندين إلى الاعتقاد بأن تلك الأوامر هي أوامر عادلة ومناسبة. ومن هذه الوسائل الثلاث، تكون الوسيلة الأخيرة هي الأقل تكلفة<sup>(٤٠)</sup>، وهذا ما يقودنا إلى الافتراض الآتي:

**الافتراض (٢):** سوف يسعى السياسيون إلى الحصول على الانقياد الأيديولوجي من السكان حين يكون ذلك ممكناً.

لا خلاف في أن الرعاية باهظة التكلفة، نظراً إلى أنها تستلزم الدفع لجماعات المواطنين القادرة على الحسم مقابل دعمها. ويمكن المرء أن يتخيل أن الثمن المطلوب من أجل الدعم من المواطنين سيكون في تناسب مباشر مع القيمة التي يضعها الحاكم لذلك الدعم. وزيادة على ذلك، فمع مرور الزمن، تميل القدرة على المساومة في علاقات الرعاية إلى الانسياب إلى المشاركين لأنهم يستطيعون التهديد بسحب الدعم ما لم تزد المدفوعات. فلتفترض أن الرعاية ابتزاز سياسي فقد يعتقد أحدهم أن الإكراه أقل تكلفة من الرعاية، ولكن ذلك ليس بالضرورة كما يبدو. فالاعتماد على الوسائل القمعية يستلزم الدفع لقوة أمن كبيرة (تستطيع هي أيضاً أن تطلب زيادة الموارد من أجل الدعم المستمر منها)، وهو ما يؤدي إلى نشوء قوة عمل مذعورة يمكن ألا يكون لديها الحافز لتكون

---

(٤٠) من أجل مناقشة مطولة لهذا الافتراض، انظر: Gill, 1998: 50-52), and Michael Taylor, *Community, Anarchy and Liberty* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1982), pp. 11-20.

ومرة أخرى، أنا أشير إلى سيد الاقتصاد السياسي والدين آدم سميث الذي لاحظ أن «الإدارة والإقناع هما دائماً أسهل وأسلم أداتين للحكومة، نظراً إلى أن القوة والعنف أسوأ وأخطر أداتين لها». انظر: Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, p. 799.

منتجة (قارن بـ: Sharansky, 2004)، أو يفاقم الانقسامات الموجودة داخل الائتلاف الحاكم بين الذين يفضلون الإكراه والذين يفضلون أشكالاً أكثر ليبرالية من الحكم (قارن بـ: Drake and McMubbins, 1998). والإفراط في استخدام القوات المسلحة أو الشرطة قد يسبب أيضاً تدمراً بين الذين يديرون هذه المؤسسات (لأن قلة من الجنود فعلاً يفضلون أن يكونوا باستمرار في مكان خطر) وهذا يقود إلى انقلاب ممكن (Stepan, 1988). كسب «القلوب والعقول» من المواطنين، أي، كسب الشرعية الأيديولوجية، هو على الأرجح إلى أعلى حد الطريق الأرخص ليضمن السياسي البقاء في المنصب (قارن بـ: North, 1981; Hechter, 2000). وكما حاجج الفائز بجائزة نوبل دوغلاس نورث، «نظام اعتقاد عام يشمل الأعراف الاجتماعية المتطابقة مع سياسات الحاكم سوف يخفض استخدام الإكراه» (North, 2005: 104) بحسب ما يفترض ويخفف الحاجة إلى الرعاية.

تفضيل القادة السياسيين أن يعززوا البقاء السياسي من طريق الشرعية الأيديولوجية، يوفر بشكل طبيعي حافزاً لتعاون الكنيسة - الدولة في مِل الأديان إلى أن تكون المنتج الرئيس للأعراف الاجتماعية وللقيم (Gill, 1998: 52-53). ولا يحتاج السياسيون إلى تخصيص موارد من أجل الإكراه أو الدفع لرشوة الدوائر الانتخابية، وذلك ضمن المدى الذي يوافق فيه المواطنون على أن الطاعة للحكومة هي أخلاقياً صحيحة أو أنها تحقق أفضل مصلحة لهم. ويأتي نقل الشرعية الأيديولوجية مراراً من موافقة القادة الدينيين<sup>(٤١)</sup>، ويميل رجال الدين إلى أن يكونوا من بين أكثر المسؤولين أهلاً للثقة في

---

(٤١) وكالمعتاد كان آدم سميث أحد الأوائل في الإشارة إلى هذا: «المعتقدات الأساسية جداً للدين التي لا ريب فيها، وجميع المسائل الروحية الأخرى، كذلك، هي، من الواضح بما فيه الكفاية، ليست ضمن الإدارة المناسبة للعامل الزمني الذي قد يكون مؤهلاً جيداً لحمايتها، لأنه على الرغم من ذلك نادراً ما يفترض أن يكون مؤهلاً جيداً لتعليم الناس. ولذلك بالنسبة إلى مثل هذه المسائل، نادراً ما تستطيع سلطته أن تكون كافية لتعادل بقوة موازية السلطة الموحدة لرجال الدين في الكنيسة الراسخة المعترف بها. ولكن الهدوء العام وسلامة [الحاكم] الخاصة مع ذلك قد تعتمد مراراً على العقائد التي قد يعتقدون أنها مناسبة للنشر في ما يخص هذه المسائل. وبما أنه نادراً ما يستطيع أن يعارض قراراتهم معارضة مباشرة بوزن وسلطة مناسبين؛ لذلك، من الضروري أنه يجب أن يكون قادراً على التأثير في قراراتهم، ولا يستطيع أن يؤثر في قراراتهم إلا بالمخاوف والتوقعات فقط، التي قد يستثيرها في الجزء الأكبر من الأفراد من النظام». انظر: Smith, Ibid., p. 798.

المجتمع. وهذا، في جزء كبير منه، ناجم عن الطبيعة المتأصلة لإنتاج السلع الدينية. ونظراً إلى أن الدين هو سلعة إيمان، في جوهره، فقد يميل المستهلكون إلى أن يكونوا متشككين بشأن شراء مثل هذه السلع ما لم يمتلكوا عن هذه السلع بعض الإشارة حول النوعية المستقبلية للسلعة. والمزودون بهذه السلع يحتفظون بحافز قوي لتطوير سمعات جديدة بالثقة، ويعيش رجال الدين أحياناً حياة خشنة، ويقدمون تضحيات أخرى (مثل العزوبية)، وينغمسون في طقوس باهظة نوعاً ما لتنمية جو من الثقة بين رعايا الأبرشيات، وفي حالات اللائقين، سوف يتطلع الناس نحو القادة الجديرين بالثقة من أجل التوجيه، ويمكن التوقع أن الكاهن سيعطي نصيحة مدروسة بعناية تكون على خير وجه في مصلحة رعايا أبرشيته. فإذا كان الكاهن يعطي باستمرار قرارات سياسية رديئة، يقود بسببها جمهوره إلى الأذى، فمن غير المحتمل أنه سيكون ناجحاً في «بيع» رسالته الروحية. وبكلمات أخرى، يتصرف رجال الدين في الأغلب بصفة أصوات مرشدة في العالم العلماني، فيقدم معلومات كان يمكن لولاه أن تكون باهظة التكلفة أو غير متوافرة بالنسبة إلى المواطنين<sup>(٤٢)</sup>، فوجود كهنة جديرين بالثقة يوافقون على الحكومة أو على السياسات الحكومية، هو وسيلة من وسائل تخفيض تكاليف الحكم وهذه الموافقة تأتي بثمن. وإن من المحتمل أن يطلب رجال الدين امتيازات في المقابل، وهو ما قد يستلزم تنظيمات مهمة على الأديان الأخرى أو إعانات مالية حكومية. ومثلما سوف أحاجج، فقدرة دين من الأديان على الحصول على هذه الطلبات هو وظيفة بنية السوق الدينية.

---

(٤٢) وهذا يقود إلى عدد من الافتراضات القابلة للاختبار وهي تتماشى مع هذه الدراسة، من مثل الافتراض بأن الناس الذين هم على صلة قليلة بالمعلومات حول السياسيين (بسبب الأمية أو نقص الوصول إلى أخبار التلفاز) سوف يميلون إلى وضع المزيد من الثقة في توصيات رجال الدين حين يدرسون الفعل السياسي. وكذلك، يجب أن يلاحظ أن هذه الفرضية تُبنى على اقتصاد سياسي لجماعات المصالح، وهي توحي بأن مثل هذه الجماعات تتصرف بصفتها قنوات معلومات للناخبين الجهلة من الناحية العقلية. ونظراً إلى أن رجال الدين يميلون إلى أن يعكسوا سلسلة واسعة من المصالح الطبقية والقطاعية، يجب أن تكون توصياتهم وثيقة الصلة بالمنطقية بقضايا عريضة، وعامة لا تؤثر في رفاه فرد معين. وتقدم الجماعات المهنية عادة (مثل: رابطة محامي المحاكمة) معلومات متكيفة مع هذه القضايا على نحو دقيق. وتوحي هذه الفرضية أيضاً أن المهن التي تتعامل أكثر مع سلع الثقة سوف تملك، بالنسبة إلى استحقاق الثقة، سمعة أقوى مما تملكه المهن التي تتعامل مع مزيد من السلع الحقيقية الملموسة.

نفهم أن الكنائس ليست مصدراً للشرعية الأيديولوجية فقط، ولكنها تستطيع أيضاً أن تمثل مصدراً لسلطة منافسة وانسجماً مع بديهيّة البقاء السياسي المذكورة سابقاً، يسعى السياسيون إلى تحييد المنافسين وتعرض الكنائس نقطة ممكنة لتكون محط التركيز، ومنها يستطيع حاكم منافس أو حزب أن يجمع المعارضة، والسبب الرئيس هو أن المنظمات الدينية تمتلك ملامح عديدة تكون مساعدة في حشد العمل الجماعي، وهي المشكلة الأساسية الكامنة في أي حركة معارضة (تستند إلى الجماهير) (Lichbach, 1995). أولاً، أعضاء المجتمع الديني يتمسكون نموذجياً بقيم مشتركة وتوقعات متبادلة حول السلوك، وهذا يعزز الثقة بين الأفراد، وهو بدوره يخفض اللابقيين المرتبط مع السلوك التعاوني المتبادل (Chong, 1991). والقيادة الجديرة بالثقة هي أيضاً جوهرية للعمل الجماعي، والقيادة الذين يؤيدون العمل الخطر (مثل الاحتجاج على حكومة) سيكونون قادة ناجحين فقط إلى الحد الذي يثق فيه أتباعهم في اختياراتهم في العمل، والناس نادراً ما يتبعون الغرباء اتباعاً أعمى في المواقف الخطرة. وكما لوحظ سابقاً تتطلب المنظمات الدينية قيادة جديرة بالثقة لإنجاز أهدافها من إغراء الأفراد في أن يسهموا بالدعم لسلعة الثقة. وعوامل أخرى عديدة أيضاً تعزز قدرة الجماعات الدينية على أن تحشد العمل الجماعي بسرعة، ومن جعلتها الاجتماعات المنظمة والموارد المالية والمصطلحات الدينية العامة وشبكات الاتصالات المستقرة (قارن بـ: Chong, 1991; Chwe, 2001). وبالنسبة إلى الحكام المهتمين ببقائهم السياسي، يوفر لهم الاحتفاظ بسيطرة تنظيمية محكمة على مصدر السلطة لهذا المنافس المحتمل، حافزاً قوياً للتدخل للتأثير في القوانين التي تنظم الدين كي يعززوا موقفهم السياسي الخاص. وهذا قد يستلزم تحديد الحريات أو تخفيض الامتيازات القانونية الحصرية لطوائف دينية معينة، وخصوصاً تلك الطوائف التي تصطف مؤسسياً مع منافس قوي، وهي غير قادرة على أن تتراجع عن التزامها نحوه. وإلا فالبديل قد يستلزم أن يستوعب دعم جماعة دينية بتشريع تفضيلي يفيد مباشرة الكنيسة التي نتكلم عنها أو يحدد نشاطات طوائف دينية منافسة.

وتخمين أن أي موقف هو الأكثر احتمالاً سوف يتوقف على مواصفات أكثر تفصيلاً للبيئة السياسية والدينية التي نحن بصدددها. والقدرة على المساومة للفاعلين ذوي العلاقة، من العلمانيين والمتدينين كليهما، سوف

تحدد شروط النتيجة للتشريع القانوني. وعلى كل حال، فالنقاش الذي كان في النص السابق يشير لنا إلى اتجاه كثير من الافتراضات القابلة للاختبار حول قدرة الكنيسة والدولة النسبية على المساومة، والتي تستطيع حينئذ أن تشكل القاعدة من أجل سرد تحليلي أكثر استناداً إلى التاريخ.

والافتراض الأول يؤسس تخميناً عاماً حول نزع تنظيم مكان السوق الدينية وهو مستند إلى تكاليف الفرص البديلة التي تواجه القادة العلمانيين.

**الافتراض (٣):** إن القانون الديني سوف يحرر أو أن القانون لن ينفذ (تحرير الأمر الواقع) إلى الحد الذي يكون فيه البقاء السياسي، وجباية الإيرادات والنمو الاقتصادي والاستقرار الاجتماعي معوّقة بالقيود المفروضة على الحرية الدينية أو على الإعانات المالية لكنيسة مهيمنة. وبكلمات أخرى، حين يكون للقيود المفروضة على الحرية الدينية تكلفة فرصة بديلة عالية، كما هي مقيسة على أساس البقاء السياسي وإيرادات الحكومة، و/أو النمو الاقتصادي، ينتج حينئذ من ذلك نزع تنظيم السوق الدينية. وبشكل ملازم، سوف تزيد القيود المفروضة على الحرية الدينية إذا كانت تلك القيود تخدم ما ذكر آنفاً من المصالح السياسية والاقتصادية لصنّاع السياسة.

تتحدّى هذه الفرضية فكرة أن الحرية الدينية هي نتيجة تحوّل في الفلسفة السياسية (أو نتيجة نصر جماعة واحدة هي التي تعتنق فلسفة سياسية متحررة). وأحد الإخفاقات المركزية للتفسيرات التصورية الفكرية هو أنهم نموذجياً يرون الحوار حول الحرية الدينية بمعزل عن الاهتمامات الأخرى في الحكومة. الحرية الدينية هي ببساطة مسألة طرفين يتحاوران في «الصحيح» ضد «الخطأ» مع وجود طرف واحد في النهاية مسيطراً. وفي الواقع، على الرغم من ذلك، نادراً ما يدرس التشريع منفرداً؛ فالمواقف في مسألة واحدة تشترط المواقف في أخرى، والسبب في اختيارات سياسة محدّدة في ساحة واحدة قد يكون متصلاً بمسائل تبدو في الظاهر غير متصلة. وهذا الافتراض يوجه العلماء إلى أن يبحثوا عن دليل تبادلات ممكنة في السياسات، وهو الشيء الذي لا تفعله المنظورات التصورية الفكرية على نحو فعال.

وبالتعبير الاقتصادي، يقال إن السياسيين يحسبون تكاليف الفرصة

البديلة، وتكلفة الفرصة البديلة هي السعر المدفوع من أجل فرصة سابقة. وتنفيذ سياسة واحدة تعني بالضرورة عدم تنفيذ نقيضها، وأن تلك السياسة النقيضة تأتي مع مجموعة من التكاليف الكامنة المحتملة. وعلى سبيل المثال، افترض أن السياسيين يمتلكون الخيار بين سجن الأقليات الدينية (تحديد الحرية الدينية) وبين السماح لهم بالتجول من مكان إلى مكان في البلاد بحرية (تعزيز الحرية الدينية). إن تكلفة الفرصة البديلة لقرار السجن قد تكون خسارة لتجارة اقتصادية يقوم بها تجار من بلاد أخرى يريدون أن يتصيدوا بضاعتهم. وزيادة على ما تقدم، يمكن أن تعني أيضاً هبوطاً في الهجرة أو تحرّص على رحيل أعداد كبيرة، وهذه تكلفة كبيرة بالنسبة إلى حكومة تسعى إلى اجتذاب و/أو استبقاء العمال المهرة. والبديل عن ذلك، هو أن السماح للفرق الدينية المنشقة بالوصول إلى بلاد الحاكم المعني قد يزعج السلطات الدينية الراسخة المعترف بها ويسبب فقداناً للدعم العام (أو حتى تمرّد ديني). وسيكون على السياسي أن يزن التكاليف والمنافع المتنوعة للسياسات المختلفة ليقرر كيف ستؤثر كل واحدة في أهدافه الشخصية من بقاء سياسي وجباية الإيرادات ونمو اقتصادي وتقليل الاضطراب المدني إلى أدنى حد.

لا نكران أن الافتراض (٣) إجمالي، ولكن غموضه العام، على كل حال، هو قوته الرئيسة وهو ضعفه الرئيس معاً. فعن طريق عدم تحديد المزيد من تبادلات المنافع المخصصة يمكن أن يُستخدم الافتراض لفحص مجموعة واسعة من الخلفيات السياسية، طولياً وعرضياً معاً. وهناك من يحتاج في أنّ الأهداف السياسية المبينة في البديهيّات (٣ - ٥) تبقى صحيحة عموماً بالنسبة إلى جميع الحكام، الديمقراطيين والمستبدّين منهم معاً، في كل زمان ومكان. والمبدأ النظري الهادي هو أن بعض السياسات المتصلة بتبادل المنافع التي تؤثر في المصلحة الذاتية للسياسي ستكون في حالة عمل في أثناء فترات من نزاع القانون الديني أو من القانون المتزايد والطبيعة المخصصة للسياسات، وسياسات تبادل المنافع سوف تتقرر إلى حد كبير بالسياق التاريخي. ولسوء الحظ، ولعدم كونه أكثر تخصيصاً، يتعرض الافتراض (٣) للوقوع في خطر الحشو من الكلام، إن مراقبة تغيّر في سياسة دينية يمكن أن يؤخذ على أنه دليل على أنّ البقاء السياسي في خطر. وعلى الرغم من أنّ الاستخدام الحريص لسرد تحليلي يستطيع أن يساعد على تخفيف هذه المشكلة في الحالات

الدراسية التاريخية والمقارنة، فأنا سأحاول أن أضع افتراضات إضافية ترسم خطوط المزيد من بيانات أكثر تحديداً قد يحدث فيها نزاع القانون الديني (أو زيادة القانون الديني).

### ٣ - حالات تنافس سياسي

أبدأ هذا التمرين بملاحظة أن البقاء السياسي يختلف بحسب وجود مرشحين للسلطة في معارضة قابلة للحياة، أي مستوى المنافسة السياسية (الذي يؤثر بدوره في توقعات فرص البقاء السياسي)؛ فالسياسيون الذين يواجهون منافسين أشداء يميلون إلى امتلاك آفاق وقت أقصر (معدلات خصم عالية) وقدرة أقل على المساومة بالمقارنة بالفاعلين الاجتماعيين المنظمين، وهذه العوامل يحتمل أن تؤثر في قرارات صنع السياسة.

**الافتراض (٤):** وجود منافسين على السلطة علمانيين قادرين على البقاء يزيد قدرة المنظمات الدينية على المساومة، مع بقاء العوامل الأخرى على حالها.

**الافتراض (٤أ):** إذا كانت منظمة دينية واحدة تتحكم بولاء مهيمن بين السكان<sup>(٤٣)</sup>، ولم تكن هذه المنظمة مرتبطة بأي فاعل سياسي علماني، فإن قدرة تلك الكنيسة على المساومة تزداد، مع بقاء العوامل الأخرى على حالها. ومن المحتمل أن تكون السياسات القانونية نحو الدين محابية للكنيسة المهيمنة وتميز ضد الطوائف الدينية الأقلية.

**الافتراض (٤ب):** إذا كانت كنيسة من الكنائس مرتبطة مؤسسياً (أو كانت ملتزمة التزاماً قابلاً للتصديق) بفئة سياسية واحدة، فإن السياسة القانونية سوف تحابي تلك الطائفة الدينية إذا أمسكت بالسلطة الفئة المنضمة معها. وبشكل معاكس، يحتمل حدوث نزاع القانون الديني الذي

---

(٤٣) مسألة الولاء المهيمن ستصير مسألة مهمة؛ ففي أمريكا اللاتينية المعاصرة، تعتبر الكنيسة الكاثوليكية مهيمنة، وأكثريّة من الناس ينتسبون اسماً إلى الكاثوليكية. ومع ذلك، ففي بلدان عديدة يتساوى السكان النشيطون البروتستانت الذين يذهبون إلى الكنيسة، إن لم يفوقوا ربما السكان النشيطين الكاثوليك، والبرازيل وتشيلي وغواتيمالا أمثلة مركزية. وتسمية الكنيسة الكاثوليكية بأنها مهيمنة في هذه الحالات قد تكون خطأ.

يعاقب الكنيسة المهيمنة ويكافئ المنافسين الروحيين، وذلك حين تخسر الفئة المفضلة لدى الكنيسة.

**الافتراض (٤ج):** إذا وجدت عدة طوائف دينية متنافسة (وليس لواحدة منها هيمنة مهيمنة) فلن تميل السياسة القانونية إلى التمييز بينها (أي حرية دينية زائدة). وبكلمات أخرى، وجود طوائف دينية متنافسة يقلل من القدرة على المساومة لدى جماعة واحدة معينة، وهو ما يقود السياسيين إلى محاولة نيل الحظوة لدى الطوائف كلها.

حين يواجه سياسي من السياسيين حالة اللايقين السياسي، فهو على الأرجح يعقد صفقات مع الأفراد أو مع الجماعات التي تستطيع أن تعزز موقعه في السلطة في مقابل المنافسين. فالجماعة الدينية التي تتحكم بولاء الأغلبية الضخمة من السكان ستكون في موقع جيد للتقدم بمطالب معينة (مثل: الوصول إلى المدارس العامة وفرض قيود على الفرق الدينية الأقلية) من هذا السياسي في مقابل الدعم العام له.

وعلى كل حال، فإن قدرة قادة الكنيسة على الوفاء بالدعم الموعود سوف تشكل صدقية موقعهم في المساومة. والقادة الدينيون الذين كانوا دائماً يدعمون بشكل واضح فئة سياسية واحدة سوف يواجهون زمناً صعباً في إقناع سياسيين من الفئة المنافسة وإقناع المواطنين بأنهم تحوّلوا عن الجانب الذي يدعمونه. فمثل هذا التحوّل يعني في الغالب نبذ القنوات الأخلاقية التي سبق أن قدمت في مصلحة الحليف السابق، والارتباطات المؤسسية القوية بين الكنيسة وبين الحليف القديم (مثل: تعيينات سياسية مفصلة لرجال الدين، وإعانات مالية كبيرة) تفاقم فقط مشكلة الصدقية التي تواجه قادة الكنيسة. وتذكر أن الكنائس تعمل في تجارة إنتاج سلع الثقة وتوزيعها. والتحوّل السريع بين الأحزاب السياسية سيبدو على الأرجح انتهازياً، وسوف تنعكس بشكل رديء على الصدقية التي تمتلكها الكنيسة حين تعلن أنها تبحث عن السعادة الأبدية لرعايا أبرشياتها. وفي المواقف التي تكون فيها الكنيسة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بفئة سياسية سقطت من السلطة، لن يكون لدى الحكام الجدد غير حافز قليل لمكافأة الكنيسة لأنهم يعرفون أن الدعم للكنيسة سيبدو انتهازياً ولن يكون ذا قيمة كبيرة للأعضاء.



وزيادة على ذلك، اعتماداً على مرارة التنافس السياسي التي جاءت بالفئة الجديدة إلى السلطة، قد يسعى الحكام الجدد إلى معاقبة القادة الدينيين الدائمين عن طريق إلغاء مكانتهم الرسمية المفضلة، وهو ما قد يعني توفير المزيد من الوصول إلى السوق الدينية للطوائف الدينية المنشقة أو، في حالة الاتحاد السوفياتي والمكسيك (في حوالي عشرينيات القرن العشرين)، قد يعني تشديد الإجراءات ضد النشاط الديني كله.

إذا كان القادة العلمانيون الذين يواجهون منافسة سياسية صلبة موجودين ضمن بيئة توجد فيها تعددية من الطوائف الدينية، فإن هذا قد يكون مناسباً لهؤلاء السياسيين ليعاملوا الأديان كلها معاملة متساوية. فحتى الجماعة الدينية الصغيرة التي قد تمثل ٥ في المئة فقط من السكان تستطيع بشكل كامن أن تصنع الفرق في انتخابات متعادلة النتائج تقريباً. طبعاً، قد يأخذ هؤلاء السياسيون فرصة ويدعمون أكبر طائفة دينية على أمل ضمان المزيد من الأصوات، ولكن هذه الاستراتيجية قد تكون خطيرة إذا كانت الأقليات الدينية متنامية بالفعل. وقد يستطيع حكام المعارضة أن يحرزوا تقدماً على شاغلي المناصب عن طريق تجميع هذه الأقليات الدينية مع وعدا بالمعاملة المتساوية. والوضع الأمثل حينئذ لشاغلي المناصب سيكون الوعد بمعاملة متساوية (لتحيد ميزة سياسة خصمهم) أو لمحاولة تجنّب المشكلة كلها، وأي كنيسة معنية في بيئة تعددية ستعمل خيراً لتجنّب أي اتصال مخصص مع حزب سياسي مفرد لأنهم قد يتعرضون لمخاطر التشريع غير المؤاتي حين تكون فئتهم السياسية خارج السلطة<sup>(٤٤)</sup>.

#### ٤ - أوضاع التنافس السياسي في حدّه الأدنى

حيثما يكن التنافس السياسي في حدّه الأدنى يصرّ هدف البقاء السياسي أقل إلحاحاً، وتطول آفاق الزمن. ويحتمل أن تتغير تكاليف فرصة السياسات المتنوعة؛ فالسياسات التي اشتهرت للسياسي دعماً مباشراً تحت

---

(٤٤) ويجري صوغ مناقشة مماثلة مع الاتحادات العمالية في الولايات المتحدة. فإذا أخذنا باعتبار الارتباط القوي بين اتحادات العمال والحزب الديمقراطي في العقود الحديثة من الزمن، لا يستطيع قادة العمال أن يتوقعوا كثيراً من التشريع المحايي لهم حين يسيطر الجمهوريون على الفروع المختلفة والمستويات الجغرافية للحكومة.

ظروف التنافس الشديد، ولكنها آذت النمو الاقتصادي طويل الأمد وجباية الإيرادات هي التي يحتمل أن تكون أكثر تكلفة بالنسبة إلى سياسات الأمد الأطول في بيئة جديدة أقل تنافسية. وعلى سبيل المثال، فالمرشحون الذين يتسابقون في الانتخابات هم الذين يحتمل بشكل أرجح أن يقترحوا تخفيضات ضرائب أكثر من القادة السياسيين الذين يشغلون منصباً مضموناً. هذه التحولات في تكاليف الفرص البديلة السياسية تستطيع على وجه الاحتمال أن تؤثر في علاقات الكنيسة - الدولة.

**الافتراض (٥):** حين يصير إشغال المنصب السياسي أكثر أمناً، تتضاءل قدرة الجماعة الدينية على المساومة.

**الافتراض (٥أ):** إذا أخذنا بالاعتبار أن القيود التي تفرض على الحرية الدينية تستلزم تكاليف المراقبة والتطبيق، فسيكون أقل ترجيحاً بالنسبة إلى السياسيين أن يطبقوا القيود لأن شغلهم للمنصب السياسي يصير مضموناً<sup>(٤٥)</sup>.

**الافتراض (٥ب):** وحين يتناقص تطبيق القيود المفروضة على الحرية الدينية، تزداد التعددية الدينية في المجتمع (من خلال البديهيتين (١) و(٢)).

في الواقع، إن دعم كنيسة راسخة معترف بها والمحافظة على القيود القانونية المفروضة على الأديان الأقلية هي نسبياً واجبات غير غالية التكاليف<sup>(٤٦)</sup>. وبالنسبة إلى معظم الحكومات الآمنة سياسياً، ستكون قضية السياسة القانونية للكنيسة مسألة مطروحة للجدال<sup>(٤٧)</sup>. وطالما أن الأقليات

---

(٤٥) كذلك، يصير دفع إعانات مالية للجماعات الدينية أكثر غلاء، لأنه حين يصير البقاء السياسي آمناً يعطي دعم كنيسة راسخة معترف بها منافع أقل بشكل متزايد للسياسي.

(٤٦) إن نظرة عرضية لميزانية أي دولة فيها كنيسة راسخة معترف بها سوف تكشف عن مقدار زهيد صرف في دعم تلك الكنيسة. أما تكاليف تطبيق القوانين الدينية فهي أصعب على القياس، ولكن فقدان الحوادث الكبيرة التي يقبض فيها على الناس بسبب أشكال العبادة الدينية غير العنيفة يبدو أنه يوفر دليلاً أولياً على أن مثل هذه التكاليف منخفضة.

(٤٧) بقدر ما أحب أن أفكر بأن بحثي حول علاقات الكنيسة - الدولة هو موضوع مركزي في العلم السياسي، فأنا أقر بسهولة أن قضايا أخرى من مثل إدارة الاقتصاد وخوض القتال في الحروب، ربما تكون أهم للقادة السياسيين وهذا هو جوهر المناقشة المعروضة هنا. وعلى الرغم من أن الرقابة على الدين هو شيء يثير اهتمام الحاكم، وخصوصاً إذا كان رجال الدين يهيمون في أذنه، سوف يكون قراره للرقابة على الاقتصاد الديني أو رفع الرقابة عنه متماساً مع أكثر القضايا أهمية: البقاء في السلطة وتنمية الاقتصاد ورفع إيرادات الضرائب.

الدينية لا تتحوّل سياسياً واجتماعياً إلى جماعات مفرّقة، فالسياسيون الشاغلون للمناصب المتمكنون منها سيكونون غير مباينين، على وجه أكثر ترجيحاً، بحضور الأقليات الدينية المتنامي (قارن بـ: Mullett, 1938). فإذا صار الحكام العلمانيون غير مهتمين بتنفيذ القوانين المفروضة على الفرق الدينية الجديدة، فإن التنوع الديني الداخلي داخل معظم المجتمعات سوف ينتهي في النتيجة إلى زيادة تدريجية في تعددية الطوائف الدينية، وعلى وجه الخصوص إذا كانت الكنيسة المهيمنة تفتقد العضلات المؤسسية لمعاقبة «الهراطقة». وكما حاجج رودني ستارك (Stark, 1992)، فمعظم الاحتكارات الدينية لا تمتلك الموارد لتدمر، على نحو فعال، التعددية الدينية من دون دعم دولة تميل إلى الإكراه<sup>(٤٨)</sup>.

إذا زادت التعددية الدينية على عتبة مرئية ما<sup>(٤٩)</sup>، وعادت المنافسة السياسية إلى الظهور، فمن المحتمل أن نرى حركة نحو الحرية الدينية (كما هو في الافتراض (٤ج)). وبكلمات أخرى، تحتاط الافتراضات (٥)، و(٥أ)، و(٥ب) لوسيلة تستطيع بها البنى الحافزة لكل من السياسيين العلمانيين والفاعلين الدينيين أن يتغيروا على مرّ الزمن، وهذا ما يسمح بالتقدم التدريجي نحو التعددية الدينية والحرية الدينية. وكما تتضمن الافتراضات المذكورة سابقاً، تكون المنافسة السياسية المتزايدة بين التعددية الدينية المتنامية هي أفضل بيئة من أجل أن ترعى فيها الحرية الدينية. إلى المدى الذي يرتبط فيه «التحديث» مع التنافس السياسي المتزايد، وهذا قد يساعد في شرح الاتجاه العام نحو الحرية الدينية طوال القرون العديدة الماضية. ومع ذلك، يترك

(٤٨) قد تبدو الكنيسة الكاثوليكية القروسطية استثناء إذا أخذنا بالاعتبار ضعف نظام الدولة في أوروبا في ذلك الزمن. ومع ذلك، فقد كان لوردات الإقطاع مستعدين للتصرف نيابة عن الفاتيكان لحفظ قبضة الكنيسة على السكان. من أجل مناقشة مثيرة للاهتمام حول الكيفية التي حافظت بها الكنيسة الكاثوليكية على هيمنتها النسبية على أوروبا القروسطية متفرقة سياسياً، انظر: Ekelund [et al.], *Sacred Trust: The Medieval Church as an Economic Firm*.

(٤٩) قد لا تكون هذه العتبة كبيرة مثلما قد يتوقع المرء بالبديهة، ويشير عملي السابق إلى أنه إذا كانت الأقليات الدينية تستطيع الوصول إلى حوالي ٤ - ٥ في المئة من السكان، فإنها سوف تشير عواطف الدين المهيمن وتصير مسألة سياسية. فالتدفق السريع، ولو كان في البداية صغيراً، للمبشرين الإنجيليين والطوائف الدينية الأخرى «غير التقليدية» في أوروبا الشرقية وروسيا، خلق صرخات فورية تدعو إلى بعض العمل القانوني لإبطاء أو لتحديد هذه الجماعات فوراً. انظر: (Gill, 1998). انظر أيضاً الفصل الخامس من هذا الكتاب من أجل المزيد من التفاصيل.

مدخل تكاليف الفرص البديلة لشرح الحرية الدينية دوراً للقدرة الإنسانية  
ويسمح بالانتكاسات الممكنة في التقدم نحو الحرية الدينية.

## ٥ - دور الأفكار : مناقشة وجيزة

أحد زملائي السابقين أبدى مرة ملاحظة قال فيها: «أخدش أيديولوجيا وشاهد مصلحة ذاتية تنزف»<sup>(٥٠)</sup>. وقد يبدو أن هذا البيان يلخص الكيفية التي ينظر بها معظم الاقتصاديين (والماديون بشكل عام أكبر)<sup>(٥١)</sup> إلى دور الأفكار والقيم في المجتمع: مصلحة الفرد الذاتية هي التي تقرر رؤيته للعالم أيديولوجياً. ومن هذا المنظور، تكون الأفكار في أحسن أحوالها أسباباً ثانوية من الظاهرة الاجتماعية، هذا إذا لم تكن ببساطة تبريراً بأثر رجعي لأعمال المصالح الذاتية، هناك بعض الحقيقة في البيان السابق؛ فالمستبدون المتوحشون معروفون في الغالب أنهم يبررون أنظمتهم القمعية ببيانات تقول إنهم يرعون أفضل مصالح أمتهم، بل إن السياسيين الديمقراطيين قد عرف عنهم أنهم يخفون سياسات توزيع المغانم على المحاسبين ببلاغة عالية المبادئ. ودعم الكنيسة الكاثوليكية للحرية الدينية والعلاقات العالمية هو في الغالب متناقض مع سلوكها الحقيقي في بعض أجزاء العالم (كما لوحظ آنفاً).

وبكل إنصاف، لا ينظر جميع منظري الاختيار العقلاني إلى الأفكار بمثل هذه الطريقة المفرطة في التبسيط وبأسلوب الاستهانة؛ فالأفكار مهمة فعلاً (قارن بـ: North, 2005; Kuran, 2004). ونحن لا نحتاج إلا إلى استطلاع آراء الطلاب الجالسين في قاعات محاضراتنا لنثبت هذا، فأولئك الطلاب الذين يعطون قيمة عالية للتعليم يميلون إلى العمل بجِدٍّ أكبر ويحصلون على علامات أعلى من أولئك الطلاب الذين ينظرون إلى الكلية بوصفها تمضية وقت وتسلية. وهناك أمثلة لا تحصى عن سياسيين يقومون بحملات صليبية، وعن متشددين يذهبون إلى حدِّ التطرف في احتمال المتاعب

---

(٥٠) هذا الزميل هو بيير فان دن بيرغي (Pierre Van Den Berghe) من جامعة واشنطن قسم علم الاجتماع وقد تقاعد من مدة، وبحسب ما أعلم، كان هذا اقتباسه الأصلي.

(٥١) من أجل الوضوح، أود أن أشير إلى أن الاقتصاديين والماديين ليسوا كلهم من علماء الاختيار العقلاني والعكس صحيح.

الكبيرة في سبيل مساندة قضية: من الناشطين المناوئين للحرب الذين يجوبون البلاد في حافلات الفولكسفاغن الصغيرة إلى مؤيدي مناهضي الإجهاض الذين ينفدون وقتهم في محاصرة المستوصفات، وفي الغالب، فإن المعتقد الديني يلهم عدداً من هذه الحركات الاجتماعية. انظر في دور جماعة الكويكرز في حركة إلغاء الرق، أو دور أتباع المعمودية في تعزيز الاعتدال وخاصة في تناول المُسكرات. فالادعاء أن الأفكار ليس لها تأثير في السلوك سيكون ادعاءً مضللاً.

فما هو الدور الذي تؤديه الأفكار في تحليل الاختيار العقلاني إذا؟ عند الكلام في ذلك من الناحية الفنية نجد أن نظرية الاختيار العقلاني هي نظرية لاأدرية بشأن دور الأفكار، بمعنى أن أيديولوجياتنا وقيمنا تؤثر في التفضيلات التي نعتقد بها؛ فلو نشأ شخص في بيت يعزّز قيمة إعادة تدوير المواد، لكان من المحتمل أنه سوف يعطي قيمة عالية لإعادة تدوير المواد في المستقبل وسوف يتصرف بطرق تعظم ذلك الهدف إلى أقصى حدّ. وبشكل مماثل، فالشخص الذي نشأ كاثوليكيّاً وحضر القداس ومدرسة الأحد كل أسبوع، سيضع، بشكل أكثر احتمالاً، فائدة أعلى للممارسة الدينية لاحقاً في حياته، وهي ظاهرة سماها الاقتصادي لاري إيتانّاكون (Iannaccone, 1990) «رأس المال الإنساني الديني» (قارن بـ: Becker, 1994). ومن هنا، الأفكار (ومن جملتها القيم والأعراف) مهمة لأنها تشكل الأساس لتفضيلاتنا. ولكن منظري الاختيار الحر، على كل حال، يفترضون أن تشكيل التفضيل ينشأ خارج نطاق تفسيراتهم. وعلى الرغم من أنّ المقبول بشكل كامل أنّ التفضيلات تتغير مع الزمن وتؤثر في اختياراتنا السلوكية (وهذا شيء تعتمد عليه تجارة الإعلانات)، فعالم الاختيار العقلاني سوف يتمسك عموماً بثبات التفضيلات، ويرى إن كانت التغيرات في القيود الخارجية تقود إلى تغيرات في السلوك.

وتستطيع الأفكار والقيم والأعراف أن تعمل أيضاً بصفة قيود على السلوك الإنساني. وتُعتبر أنواعٌ معينة من السلوك، مثل: الصراخ على الأساتذة في الفصل أو رمي علبة ألومنيوم على جانب الطريق، ممارسات غير مقبولة من الثقافة على وجه العموم. وعلى الرغم من أنني قد أدرك أن رمي علبة من نافذة سيارتي أسهل من سوق السيارة إلى أقرب حاوية

نفايات، فعدم القبول الاجتماعي لمثل هذا العمل قد يمنعني من الإقدام على فعله. وبشكل مشابه، قد تقود القيود الدينية المفروضة على الزنا الذي يقترفه العزاب خارج الزوجية، إلى حالات عبث جنسي أقل بين الشباب. إن الرأي الذي يرى الأفكار بالاستناد إلى الإكراه هو رأي متوافق توافقاً كاملاً مع نظرية الاختيار العقلاني، فالشخص الذي ينشد القبول الاجتماعي بين أقرانه لا يحتمل إلا بشكل أقل أن ينخرط في ممارسات تخرق مجموعة مفاهيم عن السلوك الملائم. والحضور إلى الكنيسة في ثوب حمام مغشى بالزغب وشبشب حمام زهري أرمني قد يعطي الشخص أقصى راحة جسدية، ولكن ذلك بالتأكيد سوف يعزله أو يعزلها عن الأصدقاء والعائلة.

وفي ما يتعلق بهذه الدراسة، فمن الممكن أن تتغير الأفكار المتصلة بالمستوى الملائم من الحرية الدينية داخل المجتمع مع مرور الزمن، ويمكن أن يحدث التغير بحوار حيوي مفتوح أو بأفعال قلة من المستثمرين الفكريين. والتغيرات في المعتقد بين اللاعبين المهمين قد يقيد أعمال أفراد آخرين، على سبيل المثال، قد يعلن حاكم قوي أنه لم يبق مقبولاً بعد الآن أن تُضطهد أقلية دينية، ويسعى إلى تطبيق قوانين تضمن الحرية من الاضطهاد. والأفراد الذين يسعون إلى تملق الحصول على الخطوة من ذلك السياسي المتمكن جيداً في مكانه قد يصطفون مع هذه السياسة، لا انطلاقاً من تغير داخلي في رؤيتهم للعالم، بل بالأحرى لأنهم يرون مثل هذا العمل وسيلة لغاية أخرى (مثل: تعيين سياسي مرغوب أو خطوة أخرى). وفي هذه الحالة، ما قد يبدو تحولاً اجتماعياً عاماً في التفضيلات هو ببساطة نتيجة سلوك لمصلحة ذاتية على بعدين غير متصلين على ما يبدو في الظاهر: الحرية الدينية وترقية الذات سياسياً للمرء. طبعاً، مثل هذا التحول، بدافع المصلحة الذاتية، نحو موقع أيديولوجي آخر، قد يعرض في نهاية الأمر المرء لنظام اعتقادي آخر، ويعدل أفكار ذلك الشخص الجوهرية أو قيمه. فالميثودي، غير الملتزم الذي يبدأ بالحضور مع مجموعة عزاب مورمون انطلاقاً من رغبة في أن يجد موعداً (أو زميلاً) قد ينتهي في نهاية الأمر مُستدخلاً لاهوت ذلك الدين، وهو شيء أشار إليه ضمناً تحليل إياناكون (Iannaccone, 1990).

وتفكيك التشابك بين ما إذا كان تغييراً في السلوك أو لم يكن تغييراً في السلوك مرتبطاً بتحوّل حقيقي في التفضيلات بين بعض أعضاء المجتمع (أو كلهم) أو أنه ببساطة قضية سلوك مستند إلى المصلحة الذاتية وهو تفكيك صعب التنفيذ، وخصوصاً في تحليل تاريخي يكون الناس المعنيون فيه قد رحلوا عن المشهد والمقابلات مع الموتى يصعب الحصول عليها صعوبة سيئة السمعة، ولها عادة انحيازات مهمة في الاستجابة، والوكالات التي تعطي المنح تكون مترددة في الغالب في تخصيص المال من أجل جلسات استحضار الأرواح<sup>(٥٢)</sup>. وقد تساعدنا اليوميات والرسائل على أن نرتب بعض هذا التشابك، ولكن ليس من غير الشائع بالنسبة إلى الأفراد أن يبرروا سلوكهم المستند إلى المصلحة الذاتية باستخدام البلاغة العالية وباللجوء إلى المثل العليا بل إن الناس الأحياء يميلون إلى فعل هذا أيضاً. وإيجاد أمثلة منبهة تكون فيها ملاحقة المصلحة الذاتية الواضحة في ساحة معينة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتغيير في الموقع في ساحة أخرى، سوف يوفر الدليل على أنّ المصلحة الذاتية تكمن خلف التغيير في الظروف الأخيرة، في مقابلة مع تحوّل في التفضيلات أو رؤى العالم. وتحاول النظرية الاستنباطية السابقة أن تقوم بهذا من أجل مسألة الحرية الدينية وتسعى إلى أن تربطها بسلسلة من السياسات الأخرى من التجارة والنمو الاقتصادي والنزاع الاجتماعي والبقاء السياسي. والآن، ونحن نتذكر ذلك في أذهاننا، نلتفت بانتباهنا إلى فحص سلسلة من الأمثلة التاريخية من التغيير في الحرية الدينية لنرى هل أدّت هذه المسائل دوراً؟

---

(٥٢) ومن أجل أن تكون الحقائق معروفة ومسجلة، فأنا مرتاب من مناهج استحضار الأرواح.

## الفصل الثالث أمريكا البريطانية الاستعمارية

افرض الضرائب على كل الأشياء، على الماء والهواء والضيء،  
وإذا كانت هناك حاجة، نعم، افرض الضرائب على الليل  
لكن دع عقولنا الشجاعة البطولية  
دعها تتحرك بحرية مثل الرياح السماوية  
ارتكب الفساد والحماسة وتحسس عصاك،  
لكن اترك ضميرنا لله.

مجهول<sup>(١)</sup>

*Virginia Gazette* (11 October 1776)

على الجانب الشرقي من بيت الحكومة ذي القبة الذهبية في بوسطن  
يستقر تمثال لمقاتلة من أجل الحرية الدينية، ويقول النقش المحفور على  
قاعدة التمثال:

ماري داير (Mary Dyer)

شهيدة الحرية الدينية

كيف شهدت هذه المرأة الشجاعة من القرن السابع عشر على الحرية  
الدينية؟ السطر الثاني على قاعدة التمثال تقدّم الجواب:

شنقت في حديقة بوسطن ١٦٦٠

---

(١) اقتباس أورده: Thomas E. Buckley, *Church and State in Revolutionary Virginia, 1776-1787* (Charlottesville: University Press of Virginia, 1977), p. 22.

ويورد بكلي أيضاً لوهرينز وهو ينسب هذا الشعر إلى ديفيد توماس، وهو مبشر من أتباع المعمودية. انظر: Otto Lohrenz, «The Virginia Clergy and the American Revolution, 1774-1799» (Ph D. diss., University of Kansas, 1970).



الشق في الطرف الخطأ من المشقة لا يحتمل أن يكون أكثر الطرق قابلية للاستمتاع لتشهد الحرية الدينية. قد يسأل سائح محتر في بوسطن: كيف واجهت السيدة داير مثل هذا المصير البغيض؟ ألا ترى، ماري داير كانت من الكويكرز، ومستعمرة مساتشوسيتس باي (Massachusetts Bay Colony) كانت بلد البيوريتان (Puritan)، وفي العام ١٦٦٠، كان ذلك خليطاً سيئاً.

قصة المصير الأساوي لماري داير تكشف أحد أشد جوانب الأسطورة الأمريكية ظلمة<sup>(٢)</sup>. ونصوص الكتب التاريخية في مدرسة ابتدائية ملأى بالقصة النبيلة للحجاج الذين هربوا من الاضطهاد الديني في إنكلترا، وسافروا إلى هولندا لمدة من الزمن، وتلقوا أخيراً وثيقة تخولهم الاستقرار في العالم الجديد. وقد كتبت فيليسيا هيمانز (Felicia Hemans) قصيدة مشهورة: «هبوط الآباء الحجاج على الأرض»، وهي تحتفي بهذه الرحلة التاريخية:

ما الذي نشدوه بعيداً هكذا؟  
الجواهر اللامعة من المناجم؟  
أثروة البحار، أمغانم الحرب؟  
نشدوا مكاناً مقدساً نقياً للإيمان!  
أي، سمّه أرضاً مقدسة،  
التربة حيث خَطَوْا لأول مرة،  
تركوا ما وجدوا هنالك طاهراً  
حرية لعبادة الله<sup>(٣)</sup>.

(٢) يجب أن لا يؤخذ هذا البيان على أنه إشارة إلى «تاريخ تعديلي» أو محاولة للتقليل من شأن منجزات المستعمرين الأمريكيين. وأبقى مرتاباً من المدونات التاريخية التي ترى أي شائبة في التاريخ الأمريكي بصفتها إشارة إلى القابلية المتأصلة في الأمة للفساد. هذا الكتاب مستلهم في جزء منه من الصراع النبيل في سبيل الحرية الدينية في الولايات المتحدة، وهي قصة تضم أبطالاً وأشراً وخليطاً من الشخصيات الغامضة.

(٣) وردت في: Jane Y. McCallum, *Women Pioneers* (Richmond, VA: Johnson Publishing Company, 1929), p. 26.

وقصيدة هيمانز المألوفة الآن لطلاب المدارس في زمن أسبق فقط، كانت قد نشرت في البداية في مجلة: *New Monthly Magazine* (November 1825).

هذه اللوحة للحرية الدينية المبكرة في المستعمرات الأمريكية لبريطانيا كانت فكرة خيالية في أحسن الأحوال. والحقيقة القاسية، كما كشفتها ماري داير، كانت «حرية دينية لي، ولكن ليست لك» (قارن ب: Miller, 1935: 59). لقد وُجدت القيود المفروضة على الطوائف الدينية المختلفة، ووجد الاضطهاد الصريح طوال قرنين تقريباً قبل أن يكتب التعديل الأول لدستور الولايات المتحدة، وتثير هذه الملاحظة سؤالاً مثيراً للفضول. إذا كان من الصعب الحصول على الحرية الدينية وكان فقدان التسامح الديني شائعاً، فما هي العوامل التي قادت الولايات المتحدة في نهاية المطاف إلى أن تكون أول أمة حديثة تودع حرية الاعتقاد في مقام مقدس على نحو ثابت في وثيقتها الرئيسية للحكم؟ وقبل أن نبث في هذا السؤال بشكل أكمل (مع مساعدة النظرية التي عرضت في الفصل الثاني)، من المفيد أن نلقي نظرة على الصورة التنظيمية الدينية الممتدة في أمريكا الاستعمارية كي نضع الإنجاز التاريخي لأول تعديل لدستور الولايات المتحدة في السياق التاريخي.

## أولاً: عدم التسامح الديني والقانون في المستعمرات الأمريكية

تبدأ قصة عدم التسامح الديني في أمريكا الاستعمارية، والمصير التعيس لماري داير، في إنكلترا مطلع القرن السابع عشر، وهي تمثل تمثيلاً ملائماً للتشديد الذي يتضمنه الافتراض (١)، وهو أن الطوائف الدينية الأقلية تفضل الحرية الدينية في حين أن الكنائس المهيمنة تميل إلى القيود المفروضة من الحكومة على الفرق الدينية الحديثة النشأة<sup>(٤)</sup>. وأذن صعود

(٤) يلاحظ ماك لوخلين هذا التناق بالنسبة إلى أتباع المعمودية الانفصاليين في فرجينيا، فمع أنهم كانوا غاضبين تحت فرض الضرائب الإلزامية لدعم كنيسة إنكلترا في المستعمرة عموماً، فهم حين صاروا الأكثرية داخل منطقة معينة كانوا سريعين في فرض جباية عشر إجباري على الآخرين، مجادلين في أن الإسهامات الطوعية لا تستطيع أن توفر الأموال الكافية للكنيسة. انظر: William G. McLoughlin, «Isaac Backus and the Separation of Church and State in America», *American Historical Review*, vol. 73, no. 5 (1968), pp. 1406-1407.

ويلاحظ كوري هذا بالنسبة إلى الأنجليكان، أتباع الكنيسة الإنكليزية، في مستعمرة ماساتشوستس باي التي كان فيها على رجال الدين لكنيسة إنكلترا أن يجادلوا من أجل الحصول على استثناءات من دفع الأعمار لدعم الكنائس المستقلة، في حين كان إخوانهم من الطوائف الدينية في المستعمرات المقابلة للجنوب (وفي إنكلترا) يدفعون ضرائب إجبارية لدعم كنيسة إنكلترا. انظر: =

الملك جيمس الأول على عرش إنكلترا في العام ١٦٠٣ بمجيء فترة من الاضطهاد المتزايد لكل من الكاثوليك والكالفينيين المتشددتين الذين عرفوا باسم البيوريتان، وهي سياسة استمرت إلى حكم الملك تشارلز الأول (١٦٢٥ - ١٦٤٩) (Ahlstrom, 2004: 93; Grell, Israel, and Tyacke, 1991: 5). وعلى الرغم من أن معظم البيوريتان، وهم المتشددون من البروتستانت، نظروا إلى أنفسهم بأنهم كانوا لا يزالون أعضاء في كنيسة إنكلترا، وكثيرون منهم جلسوا فعلاً في البرلمان في ذلك الوقت، ومع ذلك، فقد رأت مجموعة فرعية صغيرة من البيوريتان أن محاولة الإصلاح الداخلي لكنيسة إنكلترا التي تديرها الدولة هي محاولة عقيمة، وسعت هذه المجموعة الفرعية إلى الانفصال. وهؤلاء «الانفصاليون»، كما صاروا يعرفون<sup>(٥)</sup>، كانوا قد أفردوا بشكل خاص عن الآخرين لتوقيع عقوبة قاسية عليهم تحت حكم كل من الملك جيمس وحكم خلفه الملك تشارلز. وبالسعي إلى الحصول على ملجأ من هذه المعاملة، هربت مجموعة من البيوريتان الانفصاليين إلى هولندا حيث أظهرت الحكومة الهولندية مستوى عالياً من التسامح للجماعات الدينية المنشقة، انظر النص الآتي: وعلى الرغم من الحرية الدينية الكبرى، لم يكن هؤلاء الانفصاليون الإنكليز مع ذلك قادرين على الحصول على حقوق اقتصادية وسياسية كاملة لأنهم لم يكونوا مواطنين هولنديين. وفوق ما تقدم، دفعت الإغراءات بالضللال اللاأخلاقية الموجودة في مدينة ميناء بحري، واحتمال الحرب المتوقعة مع إسبانيا، دفعت هؤلاء الروحانيين المقيمين إقامة مؤقتة إلى البحث عن وطن جديد (Dillon, 1975: 87-117; Bradford, [1650] 1909: 19-23).

وسواء أكان الأمر صدفة تاريخية أم تدخلاً إلهياً، فقد لاحت فرصة ذهبية قدّمت نفسها إلى هؤلاء الحجاج المعاندين. هؤلاء الحجاج كما سيدعون في نهاية المطاف<sup>(٦)</sup>، كانوا قادرين على ضمان عقد مع شركة فرجينيا ليؤسسوا مستوطنة في أمريكا البريطانية. فقد وافق الملك جيمس الأول على هذه

Thomas J. Curry, *The First Freedoms: Church and State in America to the Passage of the First Amendment*. (Oxford: Oxford University Press, 1986), p. 109.

(٥) لا تسمح بأن يقال: إن البريطانيين لم يكونوا جيدين في صوغ أسماء وصفية ملائمة.

(٦) لم يكن اسم الحجاج (Pilgrims) مستخدماً على نطاق واسع لوصف هذه المجموعة حتى العام ١٦٦٩، أي بعد نصف قرن تقريباً من قيامهم برحلة حجهم إلى العالم الجديد.

الصفقة ولكن بعد أن أقسم الحجاج فقط قسم الولاء للتاج البريطاني (Ahlstrom, 2004: 105). ورغبة جيمس في إعطاء هؤلاء المنشقين المتدينين أرضاً استعمارية بعد أن قام باضطهادهم في الوطن كانت أكثر من تنازل محتمل لإدراكه أنه كان يحتاج إلى تزويد المستعمرات الأمريكية بالسكان لئلا تقع في أيدي القوى الأجنبية الأخرى، وهو إشارة إلى الكيفية التي تؤثر بها الاعتبارات الاقتصادية والجغرافية السياسية في سياسة المرء نحو المؤسسات الدينية (قارن الافتراض (٣))<sup>(٧)</sup>. والسفن التي كانت في الأصل متجهة إلى أراضي فرجينيا<sup>(٨)</sup>، وكانت تحمل وليام برادفورد (William Bradford) وتلاميذه، رست في منطقة أبعد قليلاً إلى الشمال في المنطقة التي تعرف الآن باسم بلايموث ماساتشوسيتس (Plymouth Massachusetts).

في العموم، أظهر مستعمرو بلايموث الأوائل درجة جدية بالملاحظة من المواقف المتحررة الليبرالية، في كل من الحكم والتسامح الديني (Gura, 1984: 153; Stokes, 1950: 34). وكان هذا التسامح إلى حد ما بسبب العدد القليل من غير البيوريتان في المستعمرة، فمن السهل أن تكون متسامحاً حين لا يكون هناك أحد حولك لتكون متسامحاً نحوه. وقد ظهرت مشكلات عدم التسامح الديني التي تستثير الشعور بالمفارقة في المستعمرة الأوسع في ماساتشوسيتس باي (التي امتصت مستعمرة بلايموث (Plymouth) في العام ١٦٩١). فبعد السماح للحجاج الانفصاليين بأن يغادروا إنكلترا في العام ١٦٠٧ وأن يستقروا بعدئذ في بلايموث في العام ١٦٢٠، أدار الملك جيمس غضبه نحو البيوريتان الذين بقوا خلف الانفصاليين في إنكلترا، ومعظم هؤلاء الباقين لم يسعوا إلى أن ينفصلوا عن كنيسة إنكلترا<sup>(٩)</sup>. وكما يصف ذلك جيمس هاتسون (James Hutson):

---

(٧) لا يشمل الافتراض (٣) على اعتبارات جغرافية سياسية استراتيجية بمفردها، ولكن مثل هذه العوامل تتلاءم داخل روح ذلك الافتراض.

(٨) كانت الوجهة المستهدفة فعلياً هي جزيرة مناهتن، التي كانت جزءاً من أراضي فرجينيا في ذلك الوقت، وهو شيء يوافق عليه قلة من النيويوركيين بسعادة، اليوم.

(٩) حقيقة أن معظم البيوريتان كانوا ما زالوا يسعون إلى الإصلاح الداخلي لكنيسة إنكلترا، هي حقيقة واضحة من أعمالهم، ففي غضون أيام من تولي جيمس العرش، قامت جماعة يفترض أنها كانت تمثل أكثر من ألف من رجال الدين بتقديم عريضة يلتمسون فيها من جيمس قائمة من المطالب بخصوص تغييرات في الكنيسة، وتتضمن تعديلات معتدلة في هيكل المؤسسة الكنسية.

انظر: Nicholas Tyacke, «The Rise of Puritanism and the Legalizing of Dissent, 1571-1719», paper presented at: *From Persecution to Toleration: The Glorious Revolution and Religion in*

الأغلبية الكبيرة من البيوريتان رفضت بلا تردد الانفصال عن كنيسة إنكلترا وسعوا بدلاً من ذلك إلى إصلاحها من الداخل. وسُجِّت آمالهم في أواخر العشرينيات من القرن السابع عشر حين قامت قيادة الكنيسة مدعومة بالسلطات المدنية بالإصرار على أن يتبنوا المراسم والممارسات التي مقتوها بشدة. وكهنة البيوريتان الذين رفضوا التكيّف طردوا من مناصبتهم وهددوا «بالاستئصال من الأرض» ما لم يقوموا هم وأتباعهم بالتزام القواعد. وأوقعت عقوبات نموذجية على فئات بيوريتانية، وعلى سبيل المثال، حكم في العام ١٦٣٠ على أحد المتحمسين الذي نبز الأساقفة الأنجليكان بالسجن المؤبد طوال حياته، وصودرت أملاكه وشُقَّ أنفه شقاً طويلاً وُصِّلَت أذنه ووُسم على جبهته بالحرفين الأولين من كلمتي باذر الفتنة (Hutson, 1998: 4) <sup>(١٠)</sup>.

لم يكن مثيراً للدهشة أنَّ كثيراً من البيوريتان قرروا أن يحزموا أمتعتهم ويغادروا إنكلترا متوجّهين إلى الأرض التي رادها إخوتهم الانفصاليون. وكان الباب للمغادرة مفتوحاً من الملك تشارلز الأول الذي كان قد اعتلى العرش في العام ١٦٢٥ واستمر كوالده في إزعاج البيوريتان، ولكنه مع ذلك وافق على السماح للبيوريتان بالهجرة بصفتها جزءاً من اتفاقية مع شركة ماساتشوسيتس لتأسيس مستعمرة جديدة وتزويد الأرض الواقعة شمال

---

*England* (conference), edited by Ole Peter Grell, Jonathan I. Israel, and Nicholas Tyacke = (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1991), pp. 21-26.

بعد أن رأى جيمس صيحة مهمة، تطلب الإصلاح داخل مثل هذه المؤسسة التقليدية بشكل جامد، وترفع في أعقاب تنويجه، رأى أنها مثّلت استفزازاً كبيراً لسلطته. ومن هنا يكون من المفهوم أن جيمس أطلق غضبه ليكون وسيلة لإظهار عزمه على الحكم. ويمكن أن يؤخذ هذا على أنه دعم للأطروحة العامة لهذا الكتاب (الفترض ٣) وهي أن القادة السياسيين يقررون سياستهم الدينية بالاستناد إلى حسابات تؤثر في بقائهم السياسي (من بين أمور أخرى). وحاجة القائد السياسي إلى التشديد على سلطته ضدّ تمرد من رجال الدين المنشقين (الذين يسعون هم أنفسهم للحصول على قيود تفرض على كنيسة الدولة تحت سيطرة الملك) في الأيام الأولى والأشهر الأولى لحكم الحاكم، سوف يدفعه إلى فرض إجراءات صارمة على المنشقين.

(١٠) هذا الاقتباس «الاستثنائي» منسوب إلى: Perry Miller, *Errand into the Wilderness* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1956).

واقتباس «اللحم البابوي» مأخوذ من: *The Dictionary of National Biography*, vol. 11, p. 880.

مستعمرة فرجينيا في العام ١٦٢٩ بالسكان<sup>(١١)</sup>. واغتنت الفرصة أكثر من ألفين من البيوريتان تحت قيادة جون وينثروب (John Winthrop) ليغادروا في العام الأول، ونمت المستعمرة المتركة في بوسطن، نمواً مستمراً لا يعترية فتور طوال العقد والنصف التاليين من الزمن.

بعد أن خبروا عقداً من الاضطهاد المتزايد في بريطانيا، قد يتوقع المرء أن المستوطنين البيوريتان سيكونون أكثر رأفة نحو الفرق الدينية المنشقة، ولكن هذا لم يكن هو الحال وقد لاحظ آنسون فيليبس ستوكس (Anson Philips Stokes)، وهو واحد من أبرز مؤرخي علاقات الكنيسة - الدولة في الولايات المتحدة، لاحظ في مستعمرة ماساتشوسيتس باي أن:

الدين من النوع الكالفيني غير المتسامح والحكومة كان يتعين عليهما أن يكونا مرتبطين ارتباطاً وثيقاً وفقاً للتقليد الإنكليزي، وعلاقة الدولة والكنيسة البيوريتانيتين هي علاقة طرفين متصلين اتصالاً وثيقاً بحكومة المدينة بشكل خاص، تطورت تدريجياً من علاقة كنيسة منشقة إلى أن تأخذ مكان علاقة الدولة والكنيسة الأنغليكانية القديمة التي كانوا معتادين عليها في إنكلترا. وكانت الكنيسة ومجموعة مختارة بعناية من متناولي القربان المقدس، الذين شددوا على امتيازاتهم الحصرية والذين لا يتسامحون مع الانشقاق الجاد عن عقائدهم التي يتبنونها كما ينبغي. وتوقعوا من الدولة أن تدعم العبادة العامة وأن تقمع البدع ولم يكونوا يرغبون من الدولة أن تتدخل في المسائل التي تعتبر دينية بشكل دقيق، ولكنهم اعترفوا أنه في قضايا الكنيسة والحكومة والمسائل الكنسية يجب على الدولة والكنيسة أن يعملوا معاً (Stokes: 1950: 155; Park: 1954).

والمفارقة هنا هي أن جماعة من المنشقين الدينيين الذين كانوا معارضين لفرض الالتزام الديني بالقوة حين كانوا أقلية في إنكلترا (قارن ب: Tyacke, 1991: 23-27; McLoughlin, 1971: 13) سريعاً ما قاموا بسنّه قانوناً حين صاروا هم الأغلبية في وطنهم الجديد (Noonan, 1998: 41-58)، وهي

---

(١١) لم تمتلك بلايموث (Plymouth) أبداً مكانة استعمارية رسمية وكان قد سمح لها بالوجود بالدرجة الأولى عن طريق الإهمال الحميد. تلك الحقيقة بأن بلايموث بقيت نسبياً موقعاً متقدماً صغيراً من بضع مئات فقط من المستوطنين جعلت هذا سياسة أمر واقع سهلة.

ظاهرة تنبأ بها الافتراض (١): الأقليات الدينية سوف تفضل حرية أكبر في حين أن الأديان المهيمنة تفضل القيود المفروضة على الفرق الدينية المختلفة. وحقيقة أن البيوريتان انتقلوا من طلب الحصول على تسامح أكبر في إنكلترا إلى جعل الحياة صعبة على كل من هو غير بيوريتاني في المستعمرات في غضون فترة من مجرد بضعة سنوات، هي حقيقة تشير إلى أن هذا التغيير كان استراتيجياً (أي: كان مستنداً إلى حسابات المصلحة الذاتية) أكثر منه أيديولوجياً.

ويمكن المحاججة في أن بيوريتان مستعمرة ماساتشوسيتس باي لم يخبروا فعلاً تحولاً أساسياً في سياستهم نحو الحرية الدينية والتسامح ولكنهم كانوا يقومون بمجرد تنفيذ سياسات كنيسة إنكلترا في المستعمرات. وعلى الرغم من كل شيء، وباستثناء الحجاج الانفصاليين الذين أبحروا إلى مايفلاور (Mayflower)، كانت أغلبية البيوريتان في إنكلترا في أثناء مطلع القرن السابع عشر ما زالوا يعتبرون أنفسهم أعضاء في كنيسة إنكلترا<sup>(١٢)</sup>. وكان موقفهم هو أنهم يعملون من داخل الأنغليكانية، عقيدة الكنيسة الإنكليزية، ليصلحوها. ومع ذلك، فبعد أن أزيحوا من قربهم الوثيق لأسقف كانتربري (Archbishop of Canterbury)، صار البيوريتان المستقلون في أمريكا الاستعمارية انفصاليين، فعلياً، وطوروا قوانين اعتدت على حرية الآخرين، ومن جملتهم الأنغليكان الذين ادعوا معهم الأخوة بحسب ما يفترض. وقد لاحظ إسحاق باكوس (Isaac Backus)، وهو كاهن من أتباع المعمودية ومُدافع عن الحرية الدينية في أمريكا، لاحظ في العام ١٧٦٧ «كيف بدا رجال الدين الكنسيين راغبين جداً في أن يكون لديهم أساقفة يقيمون في أمريكا... [و] أن كل ما كانوا يريدونه هو فقط أن تكون كنيستهم منظمة بشكل كامل، من دون أي تربص مهما كان قليلاً لإيذاء الآخرين» (Backus, 1778: 4) ولكن ردّ أحد المسؤولين، وهو الدكتور

---

(١٢) البيوريتان غير الانفصاليين كانوا يُعرفون بأسماء متنوعة: أتباع الكنيسة المشيخية البروتستانتية أو أتباع الكنيسة المستقلة، كل كنيسة حرة بإدارة شؤونها، ويعتمد الأمر على مدى ما يفضلونه من القانون التراتبي الهرمي. وكلا النوعين كان سيوجد بين أوائل المستوطنين في مستعمرة ماساتشوسيتس باي، إلى جانب عدد قليل من الانفصاليين. انظر: Francis Dillon, *The Pilgrims*, rev. ed. (Garden City, NY: Doubleday, 1975), p. 209.

تشاونسي (Dr. Chauncy) الممثل للحكومة الاستعمارية في بوسطن، كان: «نحن، من حيث المبدأ، ضد كل المؤسسات المدنية في الدين» (Backus, 1778: 4). وفي هذا صرح باكوس «أن الحجج الفاسدة قد حملت الطائفة الدينية للدكتور تشاونسي في طريق لا تتصل بحكم الكتاب المقدس طوال هذه السنوات المئة والأربعين، لأن حكاهم، طوال هذه المدة الطويلة، أقحموا سلطتهم لدعم كهنتهم الدينيين بالتخمين للضرائب والابتلاء، وهو ما أوقع الضرر الذي لا يوصف بالطوائف الدينية الأخرى، وهو على النقيض من ممارسة الزارعين الأوائل [الحجاج] للبلاد، طوال ثمانية عشر عاماً» (Backus, 1778: 5-6).

صار هذا واضحاً في القسم الأخير من القرن السابع عشر، حين بدأ الأنجليكان بالغضب من أحكام طلبت منهم أن يدفعوا أعشاراً (ضرائب) لدعم كنائس المستقلين في كونكتيكت (Connecticut) وفي ماساتشوسيتس (Curry, 1986). وكما لوحظ في الفصل الأول، كانت الضرائب الإلزامية التي تُدفع إلى طوائف دينية معينة معترف بها، تجعل الفرد أقل رغبة في الإسهام بدفع مال إضافي لدعم طائفة دينية أخرى، من اختياره أو من اختيارها، ومن هنا فمثل هذه الضرائب تعمل من أجل منع الحرية الدينية للفرق الدينية، غير المعترف بها، من تجنيد أعضاء<sup>(١٣)</sup>. والادعاء الذي يزعم فيه البيوريتان المستقلون أنهم كانوا لا يزالون واحداً مع كنيسة إنكلترا وينصاعون لقوانين إنكلترا التي تحكمها في الوقت الذي كانوا يتجاهلون فيه صرخات الأنجليكان الذين هم أكثر تقليدية ليكونوا مستثنين من دفع الأعشار إلى إخوانهم الإصلاحيين، ذلك الزعم قاد إلى التواءات

---

(١٣) وهذا ما يمكن أن يكون مفسراً، بشكل مناسب، بتوقيت الاستثناءات المعطاة إلى أتباع المعمودية، والكويكرز في الثلاثينيات من القرن الثامن عشر، وبرز الكنائس الانفصالية في أثناء البقطة الكبرى ابتداء من ١٧٣٥ فهو أمر أكثر على الأرجح من مصادفة. هذا على الرغم من أن ملامح مؤسسية متنوعة من الكنائس الجديدة وجهود التسويق الخلاقة التي بذلها جورج وايتفيلد ورجال الدين الآخرون الطوافون في الأرياف يجب أن يعطوا حصة الأسد من الفضل. انظر: Finke (108-75, 1992: Stark and)، فإن كونهم مستثنين من الضرائب التي فرضها المستقلون كان سيزودهم بالتأكيد بحافز كي يؤسسوا كنيسة مستقلة. والأفراد الذين لا يلتحقون عادة بكنيسة مستقلة لأن هذا سيعني دفع إسهامات طوعية إلى كنيسة المرء الجديدة بالإضافة إلى الضريبة الإلزامية المدفوعة إلى المؤسسة المستقلة المعترف بها هؤلاء الأفراد الآن سيكونون مستثنين من العشر الإلزامي. هذا الارتباط يستحق استقصاء أكبر.



منطقية بالنسبة إلى السلطات الاستعمارية. وكان على القادة العلمانيين من جورج وينشروب إلى كوتون ماذر (Cotton Mather) وبنجامين كولمان (Benjamin Colman) أن يجادلوا في أن كل الحكومات المحلية امتلكت قواعد في المكان لتسمح للمواطنين أن يختاروا الطائفة الدينية المفردة التي كانوا يرغبون أن يدعموها مالياً، وفقاً للقانون البريطاني<sup>(١٤)</sup>. ولكن كما شرح كيوري (Curry):

إن [مناقشات السلطات الاستعمارية] أن الكهنة الآخرين كانوا يستطيعون أن يكونوا معترفاً بهم بقيت ستارة دخانية لحماية كنائس نيو إنغلاند المستقلة من إمكانية التدخل الإنكليزي. فالقوانين التي تخص اختيار الكهنة من قبل المدن افترضت كاهناً مستقلاً، وتركيب السكان في ماساتشوسيتس في ذلك الوقت ضمن أن لا أحد سيكون في الحقيقة... كاهناً معترفاً به. وعلى كل حال، فأتباع الكنيسة المستقلة قد كبحتهم صداماتهم مع السلطة الأنغليكانية عن طريق إنكلترا، وهذا ما جعل أتباع الكنيسة المستقلة في ماساتشوسيتس يصيرون، بشكل متزايد أكثر حكمة في شروحهم للنظام الذي قرروا أن يمارسوه (Curry, 1986: 108).

الناس من أمثال ماذر كان لهم فعلاً مبرراتهم اللاهوتية لتأسيس نوع الدين الذي يخصهم وليس دين غيرهم، ولكن القضية اختصرت في الأغلب إلى قضية أن دينهم كان هو الدين الصحيح لله في حين أن مذاهب الآخرين لم تكن كذلك (Gura: 1984, 189-190). وكما سنفصل في النص الآتي، كان التنوع الديني المتزايد قد بدأ من قبل يضغط على القادة الاستعماريين ليتحركوا نحو تسامح ديني أكبر ضد مصالحهم المؤسسية، ولو كان ذلك بالخطابة فقط. ومن الناحية الإدارية، مع ذلك، فالمطلب القانوني الذي ينص على أن تقوم كل مدينة في مستعمرة ماساتشوسيتس في الناحية المالية بدعم «كاهن قدير مطلع ومستقيم» كان يعني أن المستقلين البيوريتان، وهم الذين كانوا يشكلون طائفة الأكثرية الدينية في كل مقاطعة تقريباً، كانوا

---

(١٤) على الرغم من أنني أستخدم تعبير قادة علمانيين لوصف وينشروب وماذر وكولمان فهذا لا يعني ضمناً أنهم لم يكونوا متدينين (أو مناوئين للدين) كما يعني هذا التعبير في الغالب في اللغة الدارجة اليوم. بل على العكس تماماً، كان هؤلاء الرجال مؤمنين مؤكدين لإيمانهم ولكن التعبير يشير إلى دورهم في الحكم بوصفه وظيفة علمانية.

يستطيعون أن يجعلوا أتباع غير الكنيسة المستقلة، ومن ضمنهم أتباع المعمودية (Baptists) والكويكرز (Quakers)، أن يدفعوا فواتيرهم الدينية (McLoughlin, 1971: 114). وعلى الرغم من أن هذه الطوائف الدينية كانت قادرة على أن تقدم عريضة تلتمس فيها الحصول على الاستثناءات وكانت تكسب الحصول عليها بحلول الثلاثينيات من القرن الثامن عشر، فموجة جديدة، مع ذلك، من الجدل حول ضرائب الكنيسة تبعت اليقظة الكبيرة الأولى التي بدأت في العام ١٧٣٥<sup>(١٥)</sup>. مع ظهور سلسلة من جماعات المؤمنين الجديدة والمستقلة «الانفصالية» التي ظهرت بخطوة سريعة<sup>(١٦)</sup>، حاول أتباع الكنيسة المستقلة، في نيو إنغلاند (New England) والمسؤولون الرسميون العلمانيون الذين يدعمون هذه الجماعات، حاولوا أن يمنعوها من طلب الإعفاءات المالية التي سبق أن منحت بتردد إلى الكويكرز وأتباع المعمودية<sup>(١٧)</sup>. ودام الجدل حول دفع الضرائب التي تدعم الكنائس المستقلة إلى القرن الثامن عشر فعلاً. (قارن بـ: Backus, 1771) ولم يسوّ فعلاً حتى صارت ماساتشوسيتس آخر المستعمرات الأصلية التي تفككت مؤسستها الطائفية الدينية المعترف بها في العام ١٨٣٣.

من المثير للانتباه، أن فرض العشر للكنيسة، إجبارياً، لم يكن هو السياسة الأولى لمستعمرات نيو إنغلاند. وكانت الإسهامات الطوعية هي العرف في مستعمرة بلايموث، وفي ماساتشوسيتس باي وكونكتيكت، ونيوهافن (New Haven) طوال العقد الأول على الأقل من وجود المستعمرات. فماساتشوسيتس أسست فرض العشر الإجباري في العام ١٦٣٨

(١٥) انظر الهامش الرقم (١٣) أعلاه.

(١٦) هؤلاء الانفصاليون الجدد، الذين بدؤوا بالانفصال في أثناء اليقظة الكبرى الأولى، كانوا يسمّون بأسماء شتى منها الانفصاليون أو الانفصاليون التابعون للكنيسة المستقلة أو الأنوار الجديدة.

(١٧) يجادل ماك لوجلين أنه بالإضافة إلى «التصميم العنيد» من أتباع المعمودية والكويكرز، سُنّت استثناءات فرض العشر بسبب «التسامح الجديد في أمور العبادة في عصر العقل» وبسبب «الوفرة والمادية وعلمنة المستعمرات، أو على العكس من ذلك، بسبب تضاؤل عصر الإيمان وتضاؤل الثورة البيوريتانية». انظر: William G. McLoughlin, *New England Dissent 1630-1833: The Baptists and the Separation of Church and State*, 2 vols. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), p. 115.

هذا التفسير التصوري الفكري لا يكاد يرضي إذا أخذنا بالاعتبار أن جماعات المؤمنين أتباع المعمودية كانوا يتكاثرون (على الرغم من تضاؤل الإيمان المقترض) وكانت اليقظة الكبرى تقريباً على وشك أن تقود إلى انتشار كبير للنشاط الديني في مثل هذه البيئة «العلمانية».

وفعلت كونكتيكت ونيو هافن الشيء نفسه في العام ١٦٤٠، وتبعتها مباشرة بلايموث في ١٦٥٧ (Greene, 1970: 59)، وإن كانت بلايموث أقل شدة في تنفيذ الإجماع حتى امتصتها مستعمرة ماساتشوسيتس باي في العام ١٦٩١ (McLoughlin, 1971: 113). التوقيت المتتابع ذو أهمية حاسمة بالنسبة إلى هذه الدراسة. فأول مستعمرة أنهت الإسهامات الطوعية وهي ماساتشوسيتس، كانت هي أيضاً المستعمرة التي فيها أضخم هجرة في ذلك الوقت، مع وجود عشرين ألفاً تقريباً من البيوريتان مستقرين في تلك المنطقة في غضون أول عقد من الزمان (Hutson, 1998: 5-7)<sup>(١٨)</sup>. كان الحصول على الخضوع، من مثل هؤلاء السكان الكثيرين والمتنوعين بشكل متزايد، صعباً وسرعان ما وضع الذراع القوي للحكومة موضع الاستخدام. وزيادة على ما تقدم، لم يكن البيوريتان فقط هم الذين تدفقوا إلى ماساتشوسيتس. فقط ظهر أعضاء من طوائف دينية أخرى بدأت تنمو، إلى جانب عديدين من غير المؤمنين أو على الأقل من غير الممارسين للعبادة (قارن بـ: Finke and Stark, 1992: 31-39). وبلايموث، وهي آخر المستعمرات الأربع التي فرضت ونفذت تنفيذاً فعالاً ضريبة دينية إجبارية، سجلت أبطأ نمو في السكان، وبقي النمو في حدود المئات في أول عدة عقود من وجودها. إن بقاء بلايموث مركزاً استعماريّاً معزولاً نسبياً وفيها سكان متجانسون دينياً في مطلع القرن السابع عشر هو ما جعل الإسهامات «الطوعية» ممكنة (Greene, 1970: 59-60).

ولم يكن فرض الضرائب هو القيد الوحيد المفروض على الحرية الدينية في مستعمرات نيو إنغلاند. وعلى الرغم من أن المستعمرات الأمريكية كانت بوتقة للديمقراطية التشاركية الجماعية، فقد كانت أهلية الاقتراع عموماً محددة بأعضاء الكنيسة الذين يقومون بكل التزاماتهم (أي الذين دفعوا أعشارهم بعناية للوفاء بالتزاماتهم) (Greene, 1970: 61; Mead, 1956: 318). وفي أقصى تحديد للمعنى كانت كلمات «يقومون بكل التزاماتهم» تعني أن الفرد كان «قديساً مرثياً» وهو ما يستلزم البرهان على تبني الإيمان (أو تلقي «اللفظ المنجي») في البلوغ (Ahlstrom, 2004: 158). وكان من المستحيل أيضاً أن تشغل أي منصب سياسي إذا لم تكن منتماً

(١٨) يلاحظ هيوستون أن بعض البيوريتان المستقرين في الأمريكتين اختاروا جزر الهند الغربية (West Indies) وجهة لهم، ولكن الأكثرية استقروا في نيو إنغلاند.

إلى الدين المستقل المناسب. فإذا أخذنا بعين الاعتبار إغراء الاقتراع وأن تكون جزءاً من هيئة سنّ القوانين في عصرٍ من توسّع المشاركة السياسية، فإن أتباع الكنيسة غير المستقلة، كانوا في حالة قانونية غير مؤاتية بشكل كبير حين يأتي الأمر إلى توظيف الأعضاء وتدريبهم. وتامماً مثلما أن الضريبة الإجبارية ترفع تكاليف الالتحاق بكنيسة مستقلة (حيث سيكون عليك أيضاً أن تكون مسؤولاً عن دفع الأعشار الطوعية إلى الكنيسة الجديدة)، ف كذلك أيضاً تزيد المتطلبات الطائفية الدينية من أجل مشاركة المواطن في الحكومة، وتزيد الحواجز المانعة لدخول الفرق الدينية المبتدئة، والالتحاق بطائفة دينية غير مستقلة، سيضع الشخص خارج المجتمع في المقام الأول، والاستبعاد من المشاركة في مجلسه الخاص به سوف يفاقم فقط مشاعر الاستبعاد تلك.

إذا لم تكن تقديرات الكنيسة للضريبة وقيودها الإجبارية على المشاركة المدنية كافية لبيان القيود الاستعمارية المفروضة على الحرية الدينية، فإن قانوناً طُبّق في العام ١٦٤٦ «طلب من جميع السكان [في ماساتشوسيتس]، القديسين والمخطئين على حدّ سواء، أن يحضروا إلى الكنيسة... على الرغم من أن... القديسين المرثيين فقط هم الذين كانوا يستطيعون المشاركة بشكل كامل» (Pope, 1969: 4; Dillon, 1975: 209). والحاجة إلى مثل هذا القانون بعد عقد ونصف من الزمان فقط تالياً لتدفق هجرة البيوريتان تشير إلى أن عدداً من المهاجرين الجدد لم يكونوا من رأي الذين يذهبون إلى الكنيسة وأن حماسة المهاجرين الأصليين إلى المستعمرة كانت في تضائل. إن المستعمرة استقرت على الأغلب بهدف إنشاء مركز ديني بيوريتاني متقدّم للمنشقين الإنكليز كانت تتحوّل بسرعة إلى خليط من الأفراد الذين يحملون أذواقاً دينية متنوّعة ولهم مستويات متنوّعة من القوة الروحية. فكانت القوانين الحازمة لتطبيق الوحدة الدينية ضرورية لمنع إضعاف الروح الدينية الأولى للمستعمرة. ولكن الحضور الإجباري للكنيسة وفرض ضريبة الأعشار لم تكن هي أيضاً تستطيع بشكل كاف حلّ مأزق نموّ التعددية الدينية واللامبالاة. والمطلب الصارم بأن «القديسين المرثيين» هم فقط الذين كانوا يستطيعون المشاركة الكاملة في الخدمات الدينية، وبناء على ذلك، هم الذين يستطيعون المشاركة في الحكم المحلي، صار مطلباً

إشكالياً مع مرور الأجيال. وكان الحصول على هذا المطلب صعباً بالنسبة إلى آخرين، وهو ما أدى في النتيجة إلى عاقبتين:

**الأولى،** هي أن أطفال وأحفاد عدد من العائلات البارزة من أوائل المهاجرين البيوريتان كان يجري استبعادهم من العضوية الكاملة للكنيسة واستبعادهم بالتالي من المراكز السياسية المحظوظة بالامتيازات، وهو شيء، ما كان يرضي النخبة إلا نادراً.

**والعاقبة الثانية،** هي أن العضوية الكاملة في الكنيسة صارت بشكل متزايد تحت هيمنة النساء، وذلك لأن النساء كنّ أكثر تديناً وأقدر على إظهار علامات «القداسة المرئية». ونظراً إلى أن الرجال و«القديسين المرئيين» هم فقط الذين كان يسمح لهم بالمشاركة في قضايا الحكومة، فقد بدأت جماعة المواطنين المفعلين تفعيلاً كاملاً تنكمش مع استمرار سكان المستعمرات بالنمو، وهو توتر لم يتطابق تطابقاً حسناً مع الروح الديمقراطية للمواثيق الاستعمارية الأولى. والمحاولات التي جرت لتخفيف هذا المستوى العالي ولقبول تعميد المولود بوصفه أمراً مقبولاً من أجل العضوية الكاملة في الكنيسة، وهي حركة عرفت باسم «عهد منتصف الطريق»، كانت محاولات قوبلت بالازدراء من بعض البيوريتان الذين كانوا أكثر حماسة في أثناء منتصف القرن السابع عشر وقادت إلى زيادة مستويات الانشقاق (التعددية الدينية) ضمن مجتمع المؤمنين للكنائس المستقلة (Pope: 1969).

وكان المزيج المكوّن من الضرائب الإجبارية لدعم كهنة الكنائس المستقلة، ومن القيود الدينية المفروضة على الامتيازات الممنوحة، ومن القيود الطائفية الدينية العريضة المفروضة على المسؤولين العموميين، ومن الحضور الإلزامي للكنيسة، كان هو المزيج الذي شكّل المؤسسة الدينية المعترف بها في نيو إنغلاند وخدم ليكون حاجزاً من أجل منع أي فرق دينية خارجة عن إجماع الكنيسة هناك. ولكن على الرغم من أفضل الجهود التي بذلها البيوريتان ولأسباب سأكشفها في النصّ الآتي، نمت نيو إنغلاند في التنوع الديني مع تزايد السكان. وهذا ما أوحى بمجموعة أخرى من الطرق القانونية للتعامل مع الخارجين المنشقين عن إجماع الكنيسة هناك، ومنها: الإبعاد والسجن والتعذيب (ومن جملته ثقب اللسان، وإزالة الآذان) والموت

(Pestana, 1991: passim). المنشقون عن الإيمان التقليدي للكنائس المستقلة، وخصوصاً الكويكرز أو أتباع المعمودية، كانوا يسجون بشكل عادي و/أو يضربون، وكان قباطنة السفن الذين يقبض عليهم وهم يحضرون كويكرز إلى مستعمرة ماساتشوسيتس يعاقبون مالياً (Noonan, 1998: 50-51).

على الرغم من الجهود التي بذلت لتأسيس نظام كنسي استقلالي تكون فيه كل جماعة محلية من المؤمنين مستقلة في حكم نفسها، بوصفه الكيان الديني الوحيد في مستعمرات نيو إنغلاند، فشل التجانس الديني في نهاية الأمر واستسلم للتنوع. وإلى جانب التنوع جاءت وسائل القهر لمحاربة الطوائف الدينية الجديدة. ولم يكن سوء معاملة الفرق الدينية الأقلية أمراً غير شائع (Pestana, 1991). وقد وثق جون كلارك<sup>(١٩)</sup>، وهو دكتور وواعظ من أتباع المعمودية، استقراره في رود آيلاند (Rhode Island) إلى جانب شخصية كانت أشهر منه هو روجر وليامز (Roger Williams) في منتصف القرن السابع عشر، وثق مشكلة نموذجية واجهها المؤمنون من نوعه وذلك في أطروحته التي كانت بعنوان: أخبار سيئة من نيو إنغلاند (*Ill News from New England* ١٦٥٢). ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ أن أحد العناوين الفرعية للكتاب كان «إنه في الوقت الذي تتحول فيه إنكلترا القديمة إلى إنكلترا الجديدة، تتحول إنكلترا الجديدة إلى إنكلترا القديمة» وهو يدعي لنفسه الفكرة التي تقول: إنه في الوقت الذي كانت فيه الحرية الدينية تكسب في بريطانيا تحت حكم كومولث أوليفر كرومويل (Oliver Cromwell's Commonwealth)<sup>(٢٠)</sup> انزلق المهاجرون البيوريتان إلى الطرق الثقيلة اليد لكنيسة إنكلترا.

وأطروحة كلارك، أخبار سيئة، التي كتبت إلى حد ما لتستثير

---

(١٩) هناك على ما يبدو بعض عدم الاتفاق على التهجئة الصحيحة للاسم الثاني لجون، أحياناً يظهر بشكل Clarke قارن بـ: المصدر نفسه. أما أنا فسوف أستخدم الشكل الأقصر وهو Clark لأن هذا الاسم هو الذي ظهر على الغلاف الأمامي لكتابه: أخبار سيئة من نيو إنغلاند (*Ill News from New England*).

(٢٠) تأسس الكومولث في العام ١٦٤٩ بعد إعدام الملك تشارلز الأول. والكرومويل (Cromwell) الذي كان هو نفسه بيوريتاني متطرف بشكل واضح، روج لأعلى مستوى من التسامح الديني، سبق لإنكلترا أن عرفته حتى ذلك الوقت، هذا على الرغم من أنه لم يكن محترماً على وجه الخصوص للكاتوليك الإيرلنديين.

الكرومويل ليضغط على مؤسسة الكنائس المستقلة المعترف بها في ماساتشوستس لتسمح بحرية أكبر لأتباع المعمودية، تعطي، هذه الأطروحة، تفاصيل الحوادث التي أحاطت برحلة قام بها كلارك واثنان آخران من أتباع المعمودية من سكان رود آيلاند ليؤدوا طقساً دينياً نيابة عن وليام ووتر (William Witter) وليقوموا بتعميدات للكبار لبعض جيران ووتر (قارن ب: Backus, 1771; Clark, 1652)<sup>(٢١)</sup>. وهناك أبعادوا من قبل ضباط شرطة المدينة وأجبروا على حضور طقس ديني للكنيسة المستقلة حيث رفض كلارك فيها أن يخلع قبعته وأنب المصلين المجتمعين بعدئذ لعدم كونهم مسيحيين على الوجه الصحيح (McLoughlin, 1971: 19). وبعد ذلك ألقى القبض على كلارك ورفيقه وفي اليوم التالي اتهم:

[بالاجتماع] في بيت شخص يدعى وليام ووتر في بلدة لين (Lin)، في يوم الرب، وهناك أخذت على عاتقك أن تعظ بعض الناس الآخرين من السكان من المدينة نفسها، ولكونك هناك أخذك ضابط الشرطة ومجيثك بعد ذلك إلى الاجتماع في لين، وفي مظهر من قلة الاحترام لأوامر الله ولعبادته أبقيت قبعتك على رأسك (والكاهن آتئذ كان في الصلاة) إلى درجة أنك لا تؤدي التبجيل في خلع قبعتك حتى أزيلت عن رأسك بالقوة (Clark, 1652: 5).

والأسوأ بعد ذلك، أنه، حين سئل إن كان من طائفة تجديد التعميد، وقد أعاد تعميد الكبار البالغين، رفض أن يصرح عن نفسه بذلك، وذلك على الرغم من أن كلارك أقرّ بأنه يعمد الكبار البالغين<sup>(٢٢)</sup>. ووُجّهت تهم مشابهة ضد جون كراندول (John Crandall) وأوبادياه هولمز (Obadiah Holmes)،

---

(٢١) يشير ماك لوخلين إلى أنّ السجل التاريخي غامض نوعاً ما بشأن من الذي تعمّد في أثناء زيارة كلارك لبيت ووتر، ويبدو أن كلارك قلّل من أهمية ما جرى فعلاً في أثناء زيارته لبيت ووتر. ولأغراض الوقت الحاضر يكفي أن نعلم أن كلارك كان متغمساً في ممارسات دينية في سكن خاص. انظر: المصدر نفسه، ص ١٩، الهامش (٢٢).

(٢٢) البيوريتان أتباع الكنائس المستقلة، في ذلك الوقت كانوا يقومون بتعميدات المواليد. فحين قامت مجموعات أخرى ليست مرتبطة مع الكنائس المستقلة، أي أتباع المعمودية، قامت بتعميدات البالغين الكبار، فقد كان هذا يُعتبر «إعادة تعميد» غير شرعي. وكلارك الذي رفض لاهوت البيوريتان، لم يعترف كما هو واضح بتعميد البيوريتان ومن هنا أنكر أنه كان «يعيد التعميد». وكان يُشار إلى كلارك وعائلة ووتر وآخرين، في الغالب، بصفة منكري تعميد الأطفال.

رفيقه في السفر. والعقوبة الناتجة لكل من الثلاثة كانت هي السجن وغرامة كبيرة. وعلى الرغم من أن أنصار كلارك جمعوا المال لدفع الغرامة عن الرجال الثلاثة، فقد رفض أوبادياه هولمز على أساس مبدئي أن يقبل هذا الإحسان، وبناء على ذلك تلقى الجلد العام بالسوط (Clark, 1652: 20-22).

ولقيت ماري داير مصيراً أسوأ بكثير (انظر: Pestana, 1991: 33-35; McCallum, 1929: 25-30). كانت داير من أتباع آن هاتشينسون (Anne Hutchinson)، وهي بيوريتانية ذات جاذبية قيادية ومتطرفة وكانت قد قادت مناقشات عن الكتاب المقدس في بيتها في بوسطن في الأيام الأولى من أيام مستعمرة ماساتشوسيتس باي. وكانت آراء هاتشينسون المتطرفة المناهضة للقانون الأخلاقي وشعبيتها المتنامية قد جرّت عليها الإبعاد إلى رود آيلاند، التي كان يجري استيطانها من روجر وليامز بصفتها ملجأً آمناً للمنشقين الدينيين والمنبوذين. وفي أثناء المحاكمة التي انتهت في النتيجة إلى إبعاد هاتشينسون في العام ١٦٣٧، كانت ماري داير هي المرأة الوحيدة التي وقفت بشجاعة مع هاتشينسون وهي تقاد من غرفة المحكمة. ومن أجل ذلك الفعل، أبعدت داير أيضاً وقيل لها ألا تعود أبداً إلى ماساتشوسيتس. وقد راعت هذه النصيحة طوال عقدين من الزمن تقريباً، وسافرت فيهما إلى إنكلترا وصارت معتنقة لمذهب الكويكرز. وفي العام ١٦٥٩، استفز داير اعتقال رجلين من الكويكرز في بوسطن ثم بعد ذلك الحكم بالإعدام عليهما، وجعلها تعود إلى المدينة التي سبق أن أجبرت على تركها قبل عشرين عاماً. فإذا أخذنا بالاعتبار شهرتها في مستعمرات نيو إنغلاند، لم يستغرق الأمر طويلاً قبل القبض عليها ثم مرافقتها للعودة إلى رود آيلاند. ولم تكن ماري امرأة تتراجع بتلك السهولة، وخصوصاً أنها كانت متحمسة في إيمانها، فعادت إلى بوسطن واعتقلت بسرعة وشنقت إلى جانب الرجلين اللذين كانت قبل قليل قد التمسست الرأفة بهما.

وعلى الرغم من أن الأحكام بالموت صارت نادرة، فقد كانت الغرامات والسجن والإبعاد للمنشقين الدينيين شائعة طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر، وكانت تلك الأحكام في الغالب تحت تهمة أنهم قرؤوا كتباً ممنوعة أو تخلفوا عن حضور الطقوس الدينية (McLoughlin, 1971: 23).



وقد أورد إسحق باكوس بالتفصيل عدداً من الأعمال غير العادلة التي اتخذت ضد أتباع المعمودية، في ماساتشوسيتس في تاريخ متأخر حتى العام ١٧٧٠. وفي كل حالة يعطي تفاصيلها، يفترض فيها أن الفرد قد منح شهادة تُعفيه فيها من دفع ضرائب الكنيسة (وهي مكتوبة هنا باسم «نسبة الكاهن»).

في ساوث هادلي (South Hadley) كانت كنيسة من طائفة أتباع المعمودية مجتمعة منذ بضع سنوات، وحصلوا على نصيحة من أحد أفضل المحامين في المقاطعة، وحملوا معهم شهادتهم، ومع ذلك دُفعوا إلى كاهن تعميم المواليد (بيوريتاني من الكنيسة المستقلة)، وسيلعهم سُحبت بعيداً: وحملت القضية إلى المحكمة، وهناك كانوا الخصم الخاسر، وكان عليهم أن يدفعوا مصاريف محكمتين، وبعدئذ أعطوا المدينة حوالي عشرين دولاراً لتتركهم أحراراً في المستقبل، وهكذا مقابل مبلغ كبير حصلوا على حريتهم، وهم الذين ولدوا أحراراً. في منطقة مونتاغيو (Montague) كنيسة أخرى لطائفة أتباع المعمودية الذين حملوا معهم شهادتهم بتوجيه من محام، ومع ذلك، وضعهم المسؤولون مُخَمَّنو الضرائب في نسبة الكاهن: وأوقع ضابط الشرطة حجزاً على ممتلكات أحد أعضاء اللجنة التي وقَّعت الشهادة. وحين جاؤوا إلى المحكمة كانوا الخصم الخاسر؛ بسبب (قال القاضي) أنه شهد لنفسه، في الوقت الذي يجب أن يكون هناك اثنان ليشهدا معه. واستأنفوا للمحكمة العليا، وحضروا جلستين، والقضية معلقة إلى الثالثة، وفي هذا الوقت كله كانوا متروكين في أيدي الخصوم الذين يعاملونهم بأكثر الأساليب بربرية، يسوقون مواشيهم ويبيعونها في مزاد علني من أجل نسبة كاهنهم. وفي شوتزبري (Shutesbury)، أحد الناس واسمه دانييل فيسك (Daniel Fisk)، وعلى الرغم من شهادته، قَبَضَ عليه ضابطاً شرطة فوراً، وبقي تحت الحراسة بعض الوقت وعن طريق مخمَّني الضرائب قبل ثم أطلق سراحه، ومع ذلك لم يدفع له أي تعويض عن التهمة وعن خسارته للوقت، (Backus, 1771: 14-15) [التشديد من النص الأصلي].

ويستمر باكوس في ذكر مزيد من القضايا العديدة والتحرش الذي كانت تتلقاه طائفة أتباع المعمودية فقد كان واسعاً بشكل عام وامتد إلى

الآخرين، وأكثرهم على وجه الخصوص الكويكرز (Pestrana, 1991; Gura, 1984: passim).<sup>(٢٣)</sup>

وحدث نمط مشابه من القانون الديني والتحرش في المستعمرات الجنوبية، وأكثرها على وجه الخصوص في فرجينيا المأهولة بالسكان بشكل عال، وهناك أمسكت كنيسة إنكلترا بالسلطة. ولكن على خلاف نيو إنغلاند؛ حيث أثرت الدوافع الدينية تأثيراً كثيفاً في السبب الأول لوجود المستوطنة، والدافع الرئيس للاستيطان إلى الجنوب كان اقتصادياً واستراتيجياً. وكان عدم التسامح الديني والاضطهاد أقل شدة من أراضي نيو إنغلاند تحت سيطرة البيوريتان، ولكن أعباء مهمة كانت قد وضعت على الكنائس غير المعترف بها رسمياً. في فرجينيا، كانت كنيسة إنكلترا معترفاً بها رسمياً، وكان المستعمرون ملزمين بأن يدفعوا من أجل صيانتها (Curry, 1986: 30)، على الرغم من أن المسؤولين الاستعماريين لم يكونوا كرماء إلى درجة مفرطة في تمويل الكنيسة وهو ما يقدم إشارة غير مباشرة إلى أن الحكومة لم تكن عازمة بيوريتانياً على المحافظة على الالتزام الأنغليكاني المستقيم (Curry, 1986: 51; Isaac, 1973: passim). وصار التمويل المستمر لرجال الدين الأنغليكان أحد أكثر السياسات الدينية سخونة في النزاع في أثناء السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر وهي القضية التي أنتجت مباشرة ترويج جيمس ماديسون (James Madison) وتوماس جفرسون (Thomas Jefferson) لانفصال الكنيسة عن الدولة.

وبالإضافة إلى قضية التخمين الإلجباري لضريبة الكنيسة، فرضت فرجينيا

---

(٢٣) قد يبدو غريباً للعقل الحديث أن الكويكرز سيكونون موضوعاً للاضطهاد. فانطباعنا عنهم بوصفهم مرجحين ومسالمين يأتي من غطاء غلب وجبة الشوفان وهو انطباع يتعمز بطرقهم المسالمة. ولكن بالإضافة إلى الاختلافات اللاهوتية التي قد تكون أنتجت عداوة نحو هذه الجماعة الدينية المعينة، كان سلوكهم استفزازياً في الأيام الأولى من الحركة كما لاحظ وليام لي ميللر: «بعض [الكويكرز] أصروا على أن يضعوا شعراً طويلاً، وقلّة منهم اتخذوا البساطة إلى نقطة عدم ارتداء ملابس علانية أمام الجمهور. كان يمكن أن يكونوا غير مهذّبين... إن «تطرفهم» في السلوك والتعامل جعلهم نوعاً أقرب إلى اليسار الجديد أو إلى ثقافة الشباب في أواخر ستينيات القرن العشرين أكثر من اقترابهم إلى الكويكرز المسالمين من الطبقة الوسطى الذين نعرفهم اليوم». انظر: William Lee Miller, *The First Liberty: America's Foundation in Religious Freedom*, 2<sup>nd</sup> ed. (Washington, DC: Georgetown University Press, 2003), p. 163.

بل إن ميللر يلاحظ أيضاً أن رمز التسامح الديني روجر وليامز، صار هو أيضاً منزعجاً من الكويكرز في أواخر حياته (ص ١٦٣).

ومستعمرات جنوبية أخرى قيوداً على شغل المناصب وعلى الاقتراع حابت فيها الأنغليكان على حساب الفرق الدينية الخارجة عن الإجماع الكنسي المعترف به. وكانت عملية السماح بمبان كنسية جديدة وعملية الترخيص للواعظين المؤهلين قد استخدمت أيضاً لتقييد الفرق الدينية الأقلية (Smith, 1972: 31-34). وهذه القيود على البناء استخدمت أيضاً للتحرش بالوعاظ الطوافين في الأرياف المنتمين إلى اليقظة الكبرى الأولى والذين وعظوا الناس عن عذاب جهنم والكبريت ببلاغة عاطفية لا من هياكل مبان دائمة بل من خيام نصبوها من بلدة إلى أخرى أو من دور للاجتماع حاولوا أن يستأجروها (بشكل غير ناجح على الأغلب). وقوانين أخرى نظمت «اضطرابات السلام» وهي قوانين طلبت من المنشقين أن يتركوا أبوابهم مفتوحة<sup>(٢٤)</sup>، ومنعت الاجتماعات الليلية، وقد استخدمت تلك القوانين بشكل غير ملائم لغير الأنغليكان (Smith, 1972: 33-34). ويلاحظ سميث كذلك أن «الاعتراف بالزيجات التي يقوم بها رجال الدين المنشقون والتحرر من ضرورة رعاية رجال الدين المعترف بهم رسمياً لأعمال دفن الموتى» استخدمت قيوداً على الحرية الدينية، مثلما فعلت السيطرة الأسقفية على أموال الرفاه العام للفقراء (Smith, 1972: 35). وكانت الغرامات والسجن والجلد، قد رافقت مراراً الإخفاق في الانصياع لهذه القواعد (Buckley, 1977: 14). ووُجدَ نمطٌ مشابه من الاعتراف والقانون يحايي كنيسة إنكلترا في الكارولائيتين الشمالية والجنوبية (Carolinas) وفي جورجيا (Georgia)، على الرغم من أنه كان ضعيفاً بسبب فقدان الكهنة والكنائس والمنظمات والموارد (Curry, 1986: 153 and passim).

وُجِدَت بعض الجيوب من حرية الاعتقاد الحقيقية، وأكثرها وضوحاً بشكل ملحوظ في رود آيلاند وبنسلفانيا وميريلاند (لأسباب سوف تكون موضع المناقشة). ولكن حالة ميريلاند تقدّم لنا على كل حال إحدى أكبر المفارقات في الحرية الدينية. وذلك أن مرسوماً ملكياً أولاً منح سيسيل

---

(٢٤) على الرغم من أن سميث لا يعطي تفاصيل السبب لهذا القانون، يبدو أن سياسة «الباب المفتوح» كانت ستسمح لأهل البلد أن يروا من هو الذي يحضر الطقوس التي يعقدها المنشقون، ومن هنا يمكن أن تخدم في زيادة إمكانية النفي الاجتماعي. والبديل لذلك الظن، هو أن طلب فتح الأبواب كان سيزيد احتمال القدرة على الإشارة إلى الطقس الديني بأنه يؤدي إلى اضطراب في السلام لأن الموسيقى سوف تتسرب على الأرجح إلى الشوارع.

كالفيرت (Cecil Calvert) (ومعروف أيضاً باسم اللورد بالتيمور) إذناً بإنشاء مستعمرة للكاتوليك ولكن الملك طلب الحرية الدينية والتسامح من أجل البروتستانت، وبشكل ملحوظ أكثر للأنجليكان. وهذه الحرية سمحت لعدد كاف من الأنجليكان أن يستقروا في الأرض الممنوحة للكاتوليك إلى درجة أنه مع السنوات الأخيرة من القرن السابع عشر كان الأنجليكان قادرين على أن يستوا قيوداً قانونية يفرضونها على الكاثوليك، وبشكل فعال حرّمهم من مستعمرتهم «الخاصة»! ويقدر جيه دولان (Jay Dolan) أن ميريلاند، وعلى الرغم من أنها استوطنت من زمرة مترابطة من كاثوليك أثرياء، وعلى الرغم من الجهد الذي بذله اليسوعيون لإدخال هنود المستعمرة في المسيحية، كان الكاثوليك يعدون حوالي ٢,٥٠٠ نسمة فقط بين السكان الذين بلغ عددهم ٣٤,٢٠٠ نسمة في العام ١٧٠٠ (Dolan, 1992: 79). وهذا بالتأكيد كان له عواقب من ناحية السياسة الدينية، حتى قبل أن تكون كنيسة إنكلترا بشكل رسمي معترفاً بها بوصفها الدين الرسمي لميريلاند في العام ١٧٠٢:

كان الكاثوليك من قبل ذلك مُستبعدين من المناصب، وفي العام ١٦٩٢ منعهم القانون من العمل محامين. وللحدّ من أعداد الكاثوليك وضع قانون في العام ١٦٩٩ ضريبة اقتراع من عشرين شلناً على كل مهاجر إيرلندي. . . وفي العام ١٧٠٤ صدر قانون لمنع انتشار عقائد الكنيسة الكاثوليكية الرومانية وممارساتها وشعائرها، وحظر القانون عبادة الكاثوليك ومنع الكهنة من قبول أي متحوّلين إلى الكاثوليكية أو القيام بتعميد الأطفال من أي طوائف عدا الأطفال من أبوين كاثوليكيين. . . وفي العام ١٧١٨ منع الكاثوليك من حقّ التصويت. (قارن بـ: (Dolan, 1992: 75; Curry, 1986: 51)).

وهكذا فالحرية الدينية الأولية في ميريلاند أعطت البروتستانت الأدوات اللازمة كي يلغوا مثل هذه الحرية في نهاية المطاف، وهذه واحدة من المفارقات الكبيرة في التاريخ الأمريكي.

وخلاصة القول، لم تكن أمريكا البريطانية الاستعمارية هي المستنبت الدفيء للحرية الدينية الذي يمكن للقصص المبسطة والقصائد المتعلقة بمسعى الحجاج أن تقود المرء إلى الاعتقاد به. فالضرائب الإجبارية أثبتت أنها أكبر شوكة في خاصرة الأديان الأقلية، إلى جانب المحظورات

المفروضة على مشاركة المواطنين، والقيود المفروضة على مباني الكنيسة، وإزعاجات تنظيمية أخرى. التسامح غير الرسمي والقيود الرسمية على الحرية الدينية زادت عموماً في الوقت الذي صارت فيه المستعمرات أكثر اكتظاظاً بالسكان وأكثر تنوعاً في منتصف القرن السابع عشر إلى أواخره كما هو مبين بالحركة من فرض ضريبة العشر طوعاً إلى فرضها إجبارياً في ماساتشوسيتس. وقدم فجر اليقظة الكبرى الأولى في ثلاثينيات القرن الثامن عشر للطوائف الدينية الكبيرة المعتمدة: وهي أتباع الكنائس المستقلة في نيو إنغلاند والأنجليكان إلى الجنوب، قدم لها صعوبات حتماً أكبر من ذي قبل في الوقت الذي كان فيه الوعاظ المستقلون الطوافون في الأرياف وكان انتشار الميثوديين وطائفة أتباع المعمودية يزيلون بالتدريج الولاءات التي كانت تحملها الرعية من المواطنين للكنائس المعترف بها رسمياً. ومع حلول العام ١٧٩١، حين أقرت أغلبية المستعمرات لائحة الحقوق، وصلت الولايات المتحدة إلى النقطة التي كانت قد امتلكت أشمل بيان وأدق بيان في المعنى بالنيابة عن الحرية الدينية: «مجلس الشيوخ لن يسن قانوناً يحترم ديناً معترفاً به رسمياً، أو يمنع الممارسة الحرة بسبب ذلك». وعلى الرغم من أن الأمر استغرق بضعة عقود أخرى قليلة بالنسبة إلى بعض الولايات كي تحل مؤسساتها الدينية المعترف بها (وأكثرها وضوحاً ماساتشوسيتس في العام ١٨٣٣)، وكى تدرك أن المعركة في سبيل الحرية الدينية هي في الحقيقة صراع مستمر، فقد كان يمكن القول إن حداً كبيراً في تاريخ الحرية الدينية قد تم الوصول إليه. ما هي الأسباب الرئيسة لهذا التحول العميق العظيم الأثر؟

استغرق الأمر أكثر من قرنين بقليل بين الوقت الذي أسس فيه البيوريتانيون حصناً دينياً في ماساتشوسيتس في عشرينيات القرن السابع عشر وثلاثينياته حتى تمّ نقض الاعتراف أخيراً بالكنيسة المستقلة في ماساتشوسيتس في العام ١٨٣٣. ومع حلول الوقت الذي كان فيه التعديل الأول لدستور الولايات المتحدة، قد صدّق عليه في العام ١٧٩١، كان المناخ الفكري في البلد قد انتقل بطريقة من شأنها أن تعطي ميزة للقوى التي أرادت فك تداخل الكنيسة والدولة وأرادت الإزالة العامة للسوق الدينية التي استلزمها هذا الانفكاك. وعلى الرغم من أن المرء كان يستطيع

أن يجادل في أن السبب الرئيس لصعود الحرية الدينية في أمريكا كان نتيجة لحوار فكري كبير (وهو حوار حدث فعلاً)، فأنا سوف أجادل أن ثلاثة عوامل رئيسة غير تصورية فكرية جعلت السياسيين يدركون أن المؤسسة الدينية والقيود الأخرى المفروضة على الأقليات الدينية لم تكن في مصلحة السياسيين. وتشمل هذه العوامل: (١) الحاجة إلى اجتذاب مهاجرين وإلى سهولة الهجرة ومقدرة الناس على الهجرة إلى مناطق أخرى بعد أن يكونوا في المستعمرات، (٢) تعددية دينية متنامية ناتجة من الهجرة التي جعلت من الصعب أن تحابي فرقة دينية معينة على حساب فرقة أخرى من دون التعرض لمخاطر النزاع الديني أو السياسي، (٣) الرغبة في تسهيل التبادل التجاري بين المستعمرات ومع الأمم الأخرى. وتفسيري لصعود الحرية الدينية في مستعمرات أمريكا البريطانية يدين بدين كبير لمقالة روجر فنك في العام ١٩٩٠ في مجلة الكنيسة والدولة (*Journal of Church and State*) التي ألهمتنني هذا الفصل. وسوف أذكر أيضاً سبباً رابعاً اتصل بشكل خاص بالكاثوليك في أثناء عصر الحرب الثورية التي كان قد كتب عنها مطولاً تشارلز هانسون (Charles Hanson) وهو: إن الحاجة إلى تعزيز المساعدة الفرنسية في الحرب ضد إنكلترا جعلت من الضروري تقديم معاملة أفضل للكاثوليك، وهو شيء سماه هانسون سبباً «ذرائعياً»، براغماتياً للحرية الدينية وهو «فضيلة ضرورية» (Hanson, 1998). في كل واحدة من هذه الحالات، صارت تكاليف الفرص البديلة للاستمرار في القوانين الدينية الصارمة في نهاية المطاف تكاليف عالية علواً جعل تحرير تلك القوانين ضرورة سياسية. ورحلتنا تبدأ، مع ذلك، لا في أمريكا ولكن على الشواطئ المقابلة لها من المحيط الأطلسي.

## ثانياً: الأساس الأوروبي للحرية الدينية في أمريكا

على الرغم من أن التعديل الأول لدستور الولايات المتحدة المشهور بوصفه معلماً مهماً في تاريخ الحرية الدينية، هو الذي أنشأ قانونياً درجة من الفصل بين المسؤولين الدينيين وبين المسؤولين المدنيين، لم يسبق لها أن وجدت حتى ذلك الوقت، على الرغم من ذلك، فقد كانت دروس

أوروبا في تنظيم الدين دروساً مهمة من أجل تأسيس الحرية الدينية في الولايات المتحدة. ويمكن المجادلة في أن قضية حرية الاعتقاد الديني كانت حاضرة دائماً في الحضارة الغربية، منذ رحيل اليهود من مصر إلى صراعات المسيحيين الأوائل لتجنب الاضطهاد إلى محاولات الفرق الدينية اللاهوتية المختلفة أن تنفصل عن الكنيسة الكاثوليكية في الأزمان القروسطية. قصتنا، مع ذلك، تبدأ مع الإصلاح البروتستانتي، وهو حدث أوجد للملوك مشكلة الكيفية التي تضبط بها درجة مرئية من التعددية الدينية<sup>(٢٥)</sup>. وتقدم فرنسا، وهولندا، وإنكلترا أمثلة متباينة من الكيفية التي تمت بها إدارة هذه التعددية بطرق توضح الافتراضات المختلفة التي تقدمت في الفصل الثاني. وقد كان لهذه الأمم أيضاً تأثيرات مهمة في تكييف الأحداث داخل أمريكا الاستعمارية.

## ١ - التعددية والإصلاح البروتستانتي

مع أنها معزولة بمحيط شاسع، أدت الأحداث التي وقعت في أوروبا دوراً مهماً في تهيئة المسرح للحرية الدينية في أمريكا، وكان تاريخها يعود إلى الإصلاح البروتستانتي. وكان الإصلاح كله قد بدأ بمطرقة ومسمار، وخمس وتسعين قضية بُتت على باب كنيسة في ويتنبرغ (Wittenberg) في ألمانيا، وكان الذي ثبتها رجل اسمه مارتن لوثر (Martin Luther). والإصلاح البروتستانتي الذي تقدم هذا الفعل مجيئه يوضح انتشار الطوائف الدينية التعددية التي جعلت من الضروري وجود التسامح الديني، ووجود الحرية الدينية في نهاية المطاف. وهذا لا يعني القول إن الكنيسة الأوروبية الكاثوليكية الرومانية لم تواجه تهديد التعددية قبل العام ١٥١٧. على العكس تماماً، فالبابوات منذ وقت مرسوم ميلان (Edict of Milan) (٣١٣ بعد الميلاد) لعبوا لعبة مستمرة من الضرب، مثل لعبة «اضرب خلدًا»، على حركات الهرطقة المنشقة، وهي، تقريباً، نتيجة لا بد منها لدين

---

(٢٥) كما لوحظ في البديهية (١) (انظر الملحق في نهاية هذا الكتاب)، فأنا أفترض أن التعددية الروحية حالة طبيعية للبشرية. ومع ذلك، حين تحتكر مؤسسة واحدة وتفرض التعبير العام من نسخة واحدة من الروحانية، يكون من العسير ملاحظة هذه التعددية. وتصير التعددية مرئية حين توجد مؤسسات متعددة (كنائس) لتعطي المعتقدات الكامنة صوتاً عاماً.

توحيددي (Stark, 2003: 15-119)<sup>(٢٦)</sup>. ومع صعود طوائف دينية بروتستانتية منفصلة، كان الحكام السياسيون الآن قد وضعوا مع واجب اختيار أي المجموعات هي التي كان ينبغي أن يسمح لها بالممارسة داخل نطاق تأثيرهم: أي طبيعة نظام الحكم القانوني الديني. وعلى الرغم من أن المناقشات اللاهوتية قد تكون استمالت بعض الملوك والبارونات في أوروبا الإقطاعية، فإن عدداً من القوانين الدينية قد وضعت والعين ناظرة نحو حسابات سياسية واقتصادية أخرى، مثلما يوحي ضمناً الافتراض (٣) (انظر الملحق). ومثلما يلاحظ ستارك:

حين سَمَّر [مارتن] لوثر قضاياءه، لم يكن الأمراء الألمان الشماليون الغريبيون وناخبو الإمبراطور يمتلكون أي سلطة قانونية لإيقاف تدفق الأموال إلى روما أو لتحديد توسع أراضي الكنيسة، وهي العملية التي استمرت في التدمير التدريجي لقواعد ضرائبهم. وبتحول الأمراء إلى بروتستانت ومصادرة ممتلكات الكنيسة ودخلها كما دعا لوثر، فهم قد عكسوا موقفهم غير المؤيد تجاه الكنيسة، وهو بالضبط ما اختار معظمهم أن يفعله. وهذا، طبعاً، لم ينطبق على أساقفة - أمير، لأنهم كانوا من قبل قد امتلكوا ممتلكات الكنيسة وربحوا معظم دخل الكنيسة صافياً، وما من واحد منهم قرر أن يختار البروتستانتية (Stark, 2003: 114-115).

---

(٢٦) بالنسبة إلى الذين ليس عندهم أطفال أو الذين لم يسبق لهم أبداً أن زاروا معرضاً في المقاطعة، فإن «اضرب خُلدًا» هي لعبة تقفز فيها خلدان ميكانيكية عشوائياً من ثقب، ويجب على المتسابق أن يضرب أكبر عدد ممكن قبل أن ينفد الوقت. وطوال العصور الوسيطة تقاتلت الفرق الدينية اللاأدرية وكل تنويع من المشققين، الهرطقة، في أنحاء أوروبا كلها. تأمل في الكاثار والوالدونيين [أتباع بيتر والدو]، واللولاردز [أتباع جون ويكلف] والهوساينز [أتباع جون هس]. انظر: Rodney Stark, *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery* (Princeton: Princeton University Press, 2003), pp. 52-68.

فهذه الجماعات غير التقليدية استلزمت في الغالب استخدام القوة من الفاتيكان لإخمادها؛ من إقامة محكمة دائمة للتعامل مع الانشقاق، الهرطقة، واستخدام القوة. انظر: Paul Johnson, *A History of Christianity* (New York: Macmillan Publishing, 1976), pp. 250-264.

وهكذا، فمارتن لوثر لم يمثل حادثة تاريخية تحدث «لمرة واحدة في الزمان». وكان يمكن أيضاً سماع همهمات في الأجزاء الأخرى من القارة، ومن جملتها سويسرا حيث كان أرليخ زوينغلي يصل إلى الكثير من الاستنتاجات نفسها بشأن السلطة الدينية المركزية في الوقت نفسه الذي كان يصل فيه لوثر إلى تلك الاستنتاجات. ولكن لوثر كان، على كل حال، الأول من خُلدان كبيرة عديدة، ومن جملتهم كالفن، الذي لم يتلقَ ضربة قاسية قسوة كافية، وهذا التشبيه بلعبة اضرب خُلدًا يجب أن يعزى إلي.



وكانت الحسابات المالية أيضاً في قلب انفصال الملك هنري الثامن عن روما في العام ١٥٣٤ (Stark, 2003: 91). وهكذا، فأول قرار تنظيمي كبير انبثق عن التعددية الدينية، ودار حول ما إذا كان يجب السماح للبروتستانت أو الكاثوليك بأن يكونوا هم دين الأكثرية الرسمية مع استبعاد الآخر. وكان القرار مستنداً، على الأغلب، إلى رغبة من الحاكم لزيادة الإيرادات. كنا نستطيع أن نتوقع، حينئذ، أن القرارات المستقبلية المتعلقة بالكيفية التي يُنظم بها الدين، ستكون مستندة، في جزء جوهري منها، إلى حساب تكاملي تفاضلي سياسي واقتصادي مشابه.

وتماماً مثلما أنجب نوح ابنه ساماً كذلك أيضاً أنجبت التعددية الدينية النزاع. وفي البداية، ولمدة وجيزة فقط، كانت القرارات بشأن أن يصيروا بروتستانت أو أن يبقوا كاثوليك محدودة من ناحية الأراضي. فالملوك الإقطاعيون واللوردات اختاروا ببساطة الطائفة الدينية لإقطاعيتهم ويتبعهم مباشرة الناس المقيمون فيها ليفعلوا مثلما فعل الملوك واللوردات. ولكن نمو السكان، على كل حال، وحراكهم وتوسع المدن وتمزق البروتستانتية إلى عدة فرق دينية كان يعني، لا محالة، أن الناس وهم بمعتقدات مختلفة كان سيضطدم أحدهم بالآخر، وغالب المرات بالسيوف (Johnson, 1976: 292). وتقدّم فرنسا مثلاً على ذلك؛ إذ إن الفكر البروتستانتي قد انتشر بين النبلاء الفرنسيين والسكان العاميين بعد أن انشق لوثر عن الكنيسة الكاثوليكية بقليل. المنافسات الأرستقراطية والمؤامرات التي تُحاك من أجل العرش اكتسبت بسرعة صبغة دينية وحدثت أعمال عنف متفرقة بين الطوائف الدينية طوال الجزء الأوسط من القرن السادس عشر، وأخيراً انفجرت إلى سلسلة من الحروب الأهلية بين العام ١٥٦٢ والعام ١٥٩٨، مع نزاعات متبقية دامت طوال ثلاثة عقود أخرى من الزمن (Holt, 1995). وشهدت إنكلترا اضطراباً مشابهاً مع اضطهاد وعنف لم ينشأ بين الأنغليكان والكاثوليك فقط ولكن نشأ أيضاً بين البروتستانت في شكل التحدي البيوريتاني لكنيسة إنكلترا. والحرب الأهلية الإنكليزية (١٦٤٢ - ١٦٤٩) نتجت إلى درجة ما من محاولة الملك تشارلز أن يؤسس وحدة منسجمة دينية في إسكتلندا ومن جراء ضرب البيوريتان الذين يعبرون عن أنفسهم بحرية وغير المنسجمين مع الإجماع مع الكنيسة

المعترف بها. وخبرت بلدان أخرى في أنحاء أوروبا كلها، ومن جعلتها هولندا في أواسط القرن السادس عشر، خبرت «آلاماً دينية متنامية» مشابهة حين زاد التنوع الطائفي الديني.

## ٢ - من النزاع إلى الهدنة القلقة والعودة ثانية : مرسوم نانت (أو نانتس)

في العصر الجديد من التعددية الدينية، كان على الحكام السياسيين أن يقرروا الكيفية التي يديرون بها النزاع الديني. وكانت إحدى الطرق هي ببساطة أن يقاتلوا فيها من أولها إلى آخرها وأن يأملوا أن يسود فيها أحد الطرفين. وكما اكتشف الهولنديون والفرنسيون والبريطانيون، فقد ثبت أن تلك الطريقة كانت باهظة الثمن، فالحرب الأهلية، مع اللايقينيات فيها وتناقص الحوافز فيها على النشاط الاقتصادي، والقدرة على إدارة حرب اعتمدت على فرض الضرائب على اقتصاد معافى الصحة، والحروب الطويلة الأمد كانت تميل إلى أن تكون هازمة نفسها حتى بالنسبة إلى المنتصرين. ولم يكن من غير الشائع بالنسبة إلى الأقليات الدينية أن تهرب من البلد، وأن تأخذ معها بعض أكثر الأفراد إنتاجاً وقدرة على الاستثمار داخل المجتمع (بصفتهم الأشخاص الذين امتلكوا أكبر حراك).

وكان الخيار الآخر الكبير المتجاوز للاضطهاد هو التعايش السلمي. فلمّا صارت التكاليف المدمرة للحرب الدينية واضحة لجميع الأطراف المتورطين بها، برز هناك إدراك أن التسامح الديني هو حل أفضل. في فرنسا، صار الارتباط بين النمو الاقتصادي والتسامح الديني واضحاً للملكية حين امتدت الحروب الدينية وطالت.

مؤكد أن واجب الملك هو أن يعزز التطور الروحي لرعاياه مثلما يعزز رفاهيتهم الاقتصادية، وأصرّ متكلم باسم الدين الإصلاحي [الكالفيني] أن الإقناع لا العنف هو الحل لإنهاء الانقسام الديني. وكان حجم المجتمع الكالفيني الآن من الكثرة بحيث إن... العنف الشامل كان سيؤدي فقط إلى تدمير قوات الملك وتدمير الاقتصاد الفرنسي... الذرائعية (البراغماتية) السياسية بدل التشدد الأيديولوجي في الاستقلال الذاتي الديني

الفردى هي التي تدعم هذا الطلب الكالفينى للحماية الملكية، ولأسباب يمكن فهمها. ربما كان الكاثوليك راغبين فى احتمال... وجود البروتستانت فى وسطهم من أجل السلام، ولكن الكاثوليك كانوا بعيدين من أن يكونوا جاهزين للاعتراف بشرعية الدين الآخر. (Armstrong, 2004: 11-12) [التشديد من النص الأصلي].

وحتى بعض من كانوا أكثر الخصوم حماسة من البروتستانت الهوغونوت (Huguenots) ترك فى نهاية المطاف المعركة بسبب «الإعياء والمصلحة الذاتية»، مدركين أن السلام كان أربح من الحرب (Armstrong, 2004: 165). وكانت النتيجة لعقود عديدة من المعارك الدينية المدمرة هي مرسوم نانت فى العام ١٥٩٨، وهو أول وثيقة كبيرة تمنح حريات دينية (مقيدة) إلى أقلية دينية فى أوروبا الحديثة فى تاريخ مبكر. وعلى الرغم من أن مرسوم نانت لم يوفر للهوغونوت اعتراف الدولة نفسه مثل الكنيسة الكاثوليكية، فهو، مع ذلك، منحهم حرية الاعتقاد والقدرة على العبادة العلنية العامة فى عدد محدود من المقاطعات وعلى الممتلكات الإقطاعية (Baird, 1895: 3-5) <sup>(٢٧)</sup>.

إصدار مرسوم نانت يتلاءم مع الافتراض (٣) الذى فيه أن السياسات القانونية حول الدين تصنع فى الأغلب على أساس المصالح السياسية، فقرار منح حريات دينية للهوغونوت جاء فى الأصل من رغبة فى حماية قبضة الملك هنري الرابع على السلطة ولمنع وقوع المزيد من الضرر للاقتصاد الفرنسى. فالمرسوم ولد من مصلحة ذاتية سياسية، وليس تفضيلاً أيديولوجياً، على الرغم من أن المرء يمكن أن يكون سريعاً فى ملاحظة أن هنري الرابع كان هو نفسه من الهوغونوت، ومن ثم فمن المحتمل بشكل أكبر أن يساند فئته التى ينتمى إليها. وبوصفه مؤرخاً لخص رولاند باينتون (Roland Bainton): «هنري الرابع... وصل إلى الاعتراف أن رفاه الدولة يجب أن يفضل على نصر دين واحد» (Bainton, 1936: 431). وفى أثناء الوقت الذى كانت الملكية فيه تسعى إلى مدّ وتعزيز قبضتها الإقليمية الجغرافية

---

(٢٧) مرسوم نانت سمح للهوغونوت حتى بحق حمل الأسلحة، وهو تنازل كبير كان المقصود منه على ما يبدو ضمان تنفيذ المعاهدة. انظر: Henry M. Baird, *The Huguenots and the Revocation of the Edict of Nantes*, 2 vols. (New York: Charles Scribner's Sons, 1895), pp. 6-7.

على فرنسا، كان النزاع الديني قضية احتاجت إلى صيغة ما من القرار (Scoville, 1952: 296). وحرب لا تقبل الحل كانت ستؤدي فقط إلى إضعاف قبضة الملك على السلطة وكانت تتطلب مستويات متزايدة دائماً من فرض الضرائب، وهو شيء كان النبلاء متأكدين أنهم سيقاومونه. وعلى الرغم من أن ثقافة دينية موحدة كانت ستبدو هي الحالة المثالية من أجل تأمين المجال الإقليمي للملك، على الأقل من وجهة نظر مستشاري هنري الكاثوليك، فوجود تعددية دينية، مع ذلك، استلزم هدنة دينية.

نشأ الضغط من أجل التراجع فوراً عن روح مرسوم نانت، إن لم يكن عن نصه، في غضون مسألة أعوام قليلة من إقراره، وخصوصاً تحت حكم لويس الثالث عشر. وعلى كل حال، فالكاردينال ريشيليو، وهو أحد أقرب مستشاري لويس الثالث عشر، وهو كاثوليكي متحمس وتولى حملة لتحويل البروتستانت عن دينهم في وقت مبكر من مساره الوظيفي (Bergin: 1991: 100-107)، عبّر عن قلقه حول جهود بُذلت لإلغاء مرسوم نانت في رسالة كتبها إلى كونت سولت (Count of Sault). ويكشف تفكيره أن الكاردينال، كان اهتمامه بالعدالة الملازمة للحرية الدينية أقل من اهتمامه بدعم السلطة السياسية والاستقرار.

أنا من رأيي أننا، مثلما يجب علينا ألا نتوسّع في فضل البروتستانت مهما يكن محتوى المراسيم، كذلك أيضاً يجب علينا ألا نحطّ من قيمة الامتيازات الكريمة التي قُدمت إليهم. وبشكل خاص في الزمن الحاضر الذي يكون فيه السلام، والحمد لله، راسخاً على نحو حسن للغاية في أنحاء المملكة كلها، ولا يمكن أن نتخذ أقصى الحذر لمنع كل أسباب السخط الشعبي. وأنا أؤكد لكم أنّ قصد الملك الحقيقي هو أن يمكن كل رعاياه من أن يعيشوا بسلام بموجب المحافظة على مراسيمه، وأن أولئك الذين هم في السلطة في المقاطعات سوف يؤدّون له الخدمة بالالتزام بهذا أيضاً. (مقتبسة من: Baird, 1895: 351) [التشديد من النص الأصلي].

إن تسليم رعاياهم لقيصر، بإخلاص، هو ما حرّك ملوك البوربون أكثر من أي رأي مستنير عن السلم الديني. وفي السنوات التي تلت مباشرة الحرب الأهلية التي أثّرت دينياً، كانت أنجع سياسة لتعزيز السلطة الملكية هي سياسة «عشّ ودعّ غيرك يعيش»، وهي السياسة التي اتّبعت نحو الهوغونوت، وهو

نمط مشابه شبيهاً جديراً بالملاحظة في أجزاء أخرى من العالم في أثناء فترات التعزيز السياسي (قارن ب: Gill and Keshavarzian, 1999).

ولكن الهدنة التي كانت هي مرسوم نانت دامت، على كل حال، أقل من قرن. وفي أثناء ذلك الوقت، نادراً ما تمتع الهوغونوت بالأمن الكامل من الاضطهاد. وعلى الرغم من أن الكالفينيين مثلوا أقلية حيوية اقتصادياً وسياسياً معاً (Baird, 1895: passim)، حافظت الكنيسة الكاثوليكية على سيطرة أكبر على عهود السلطة. حتى بعد إدخال نظام المنصب الإداري العام، خدمت الأبرشيات الكاثوليكية بوصفها المؤسسة المفتاحية في جباية الضريبة الملكية (Bergin, 2004: 42). وزيادة على ما تقدم، فالكاثوليك لم يستسلموا أبداً في هدف الوحدة الدينية المنسجمة (وفقاً للافتراض (١) حيث تفضل الطوائف الدينية المهيمنة تنظيمياً ثقيلًا للأقليات الدينية). وحين تقوى الموقع «المطلق» للملكية تحت حكم لويس الثالث عشر ولويس الرابع عشر، تحول حساب التفاضل والتكامل للحرية الدينية تحولاً بطيئاً مبتعداً عن التسامح. وعلى الرغم من نصيحة الكاردينال ريشيليو (Richelieu) في «النظر بموضوعية إلى الأخطار وإلى القيمة الحقيقية للمزيد من حملات مناهضة الهوغونوت [في أوائل القرن السابع عشر]». فإن لويس الثالث عشر، مع ذلك، أنصت إلى المستشارين الآخرين الذين سعوا إلى استئصال مصادر السلطة المنافسة للتاج وتولوا القيام ببرنامج تحرّش قانوني ضد البروتستانت الفرنسيين (Bergin, 1991: 227-228). ريشيليو، وهو الشخصية المعقدة دائماً والسياسي المدبر للمكائد، كان متواطئاً في بعض هذا التحرّش على الرغم من نصيحته الخاصة (Bergin, 1991: 100).

مع حلول وقت موت ريشيليو في شهر كانون الأول/ديسمبر من العام ١٦٤٢ (وموت الملك لويس الثالث عشر بعد خمسة أشهر)، كان آل بوربون في موقع قوي بشكل ملحوظ. في البداية، حافظ البديل الذي حلّ محل ريشيليو، الكاردينال مازارين (Cardinal Mazarin)، والشاب لويس الرابع عشر، على هدنة قلقة مع الهوغونوت. ولكن التوسع في القوات المسلحة والبيروقراطية والقوة المالية للملكية مشتركة مع النفوذ المستمر للمسؤولين الكاثوليك داخل نظام الحكم قاد ذلك كله إلى زيادة اضطهاد الأقليات الدينية. وعلى الرغم من أن مرسوم نانت بقي ولم يمس، فقد

سُنَّت سلسلة من القوانين الصغيرة، مع ذلك، حددت نشاطات البروتستانت وأوهنت روح المرسوم، ومن ضمنها قيود على حقوق الملكية وعلى شغل المناصب، ومصادرة مدارس الهوغونوت وكنائسهم، ومتطلبات أحزم على النشاطات العامة لِكَهَنَة البروتستانت (Baird, 1895: 401-415)<sup>(٢٨)</sup>. والتغييرات القانونية ولدت عنفاً مكثفاً، ونتج منه سلسلة من هجرات الهوغونوت من فرنسا (Baird, 1895: 419-490). كثيرون هربوا إلى أجزاء أخرى من أوروبا (مثل: بروسيا) والأمريكتين الاستعمارييتين، مع كون هولندا وجهة رئيسية. وبحلول العام ١٦٨٥، كانت قلة من البروتستانت بقيت في البلاد أو ضمن طائفتهم الدينية القديمة، بعد أن كانوا قد تحولوا (من دون حماسة غالباً) إلى الكاثوليكية. وبحركة لإرضاء مستشاريه الكاثوليك ومسانديه، ولخلق وحدة منسجمة من الدين في الأرض كلها، ألغى لويس الرابع عشر مرسوم نانت، كاشفاً بذلك أن الطريق نحو حرية دينية أكبر ليس هو دائماً طريق التقدم الثابت. والحسابات السياسية للقوي هي التي تقرر في الغالب الحدود التي تُفرض على المؤمن.

كانت خسارة فرنسا ربحاً لهولندا. وفي جهد لتوحيد الفئات الدينية المتحاربة من الكاثوليك والكالفينيين ضد حكم إسباني غير مرغوب فيه، صرح القادة الهولنديون أن «كل مواطن يجب أن يبقى حراً بدينه ولا يكون أي إنسان عرضة للتدخل أو المساءلة في موضوع العبادة الإلهية» وكان ذلك في العام ١٥٧٩ (Dillon, 1975: 88; Zweirlein, 1910: 9-35). جاء التسامح الديني من الضرورة السياسية، ولكنه فَتَحَ الباب لازدهار اقتصادي. وبدأ الهوغونوت الفرنسيون بالفرار إلى الشمال ابتداء من مطلع القرن السابع عشر واستمروا بالوصول حين ضيق عليهم الكماشة الملك لويس الرابع عشر. هؤلاء اللاجئون المتدينون «حملوا معهم قوى عاملة ماهرة والمعرفة الفنية وبعض السيولة

---

(٢٨) السلسلة الواسعة من القوانين التي سُنَّت لتحديد حرية الهوغونوت تمثل دراسة جديرة بالملاحظة عن الكيفية التي تستطيع بها التغييرات القانونية الصغيرة أن يكون لها آثار كبيرة من حيث القدرة على العبادة كما يحب المرء. يوفر بيرد مناقشة تفصيلية جديرة بالملاحظة لجميع هذه القوانين، ابتداء من الحظر على نساء البروتستانت أن يكن قابلات، إلى توقيف الديون لأي شخص يتحول إلى الكاثوليكية في حين يتم في الحال فرض غرامات وضرائب على الكاثوليك الصابئين إلى البروتستانتية. انظر: المصدر نفسه.

النقدية»، وكانوا «من أغنى طبقة في فرنسا الوسطى وأكثرها كدحاً» (Scoville, 1952: 295-296; Temple, 1690: 215-217). وعلى الرغم من أن الهوغونوت الفارين لم يُمنحوا حقوق المواطنة الكاملة والحرية الدينية الكاملة، فقد سمح لهم مع ذلك بالوجود في مناطقهم الخاصة بهم وأن يتحركوا بشأن أعمالهم الاستثمارية متحررين من الاضطهاد المنظم. وكانت النتيجة انتشار عمليات جديدة للإنتاج الاقتصادي، ومصدراً للإيرادات للحكومة الهولندية (Scoville, 1952). وقَدّمت هولندا أيضاً الملجأ لحفنة من البيوريتان المتشددين، الراديكاليين، الفارين من القمع القوي لطريقة حياتهم في إنكلترا. ومعرفة الكيفية التي أدار بها التاج الإنكليزي مجاله الديني، مع الانتباه إلى النمو بصفته قوة أوروبية كبيرة، هي الخطوة المنطقية التالية في قصتنا.

### ٣ - نشأة التسامح في إنكلترا

قصة نمو التسامح الديني في إنكلترا في أثناء القرن السابع عشر يمكن أن توضع في تمايز هو على العكس من حالة فرنسا. وعلى الرغم من أن مرسوم نانت كان يسمح بوقف استراحة في النزاع الديني في فرنسا، فقد بدأ ملك بريطانيا جيمس الأول بحملة قمع بالقوة ضدّ الفئات الدينية الخارجة عن إجماع المذهب المعترف به الذي وضع قصة الحُجاج في حالة حركة. ولكن، ومع اقتراب القرن من نهايته، قلبت المواقف نفسها، فالملكية الفرنسية ألغت الحريات الممنوحة بموجب مرسوم نانت (١٦٨٥) في حين أن التاج البريطاني أعلن نهاية رسمية للاضطهاد الديني في قانون التسامح (١٦٨٩)<sup>(٢٩)</sup>. الكيفية التي تحركت بها بريطانيا من الاضطهاد إلى التسامح في القرن السابع عشر

---

(٢٩) كان قانون التسامح مصمماً بشكل رئيس لتخفيف التوترات بين الطوائف الدينية البروتستانتية، والكاثوليك في كل من بريطانيا نفسها وفي إيرلندا معاً (وهي تحت تأثير التاج البريطاني) وهم ما زالوا في أحوال لم تجر معهم على ما يرام. انظر: J. W. Poynter, *The Reformation, Catholicism and Freedom: A Study of Roman Catholic and Other Martyrs, and of the Struggles for Liberty of Conscience* (New York: The Macmillan Co., 1930).

ويجادل بوسي بأن مجموعة متنوعة من القرارات البرلمانية جعلت الحياة صعبة بالنسبة إلى الكاثوليك على الرغم من أن قانون التسامح والملك وليام، وهو مدين بالفضل لمسانديه الكاثوليك، ساعد فعلاً الكاثوليك، إلى درجة ما، وهذه القرارات تضمّنت مضاعفة الضرائب، ومصادرة الأسلحة ومحاولات لمصادرة الأملاك. انظر: John Bossy, «English Catholics after 1688», paper presented at: *From Persecution to Toleration: The Glorious Revolution and Religion in England*, pp. 370-371.

تُعلِّمنا الكثير عن ظهور الحرية الدينية في أمريكا وتبين عملياً الدور الذي أدته على ما يظهر القضايا السياسية والاقتصادية المتنامية في نشأة الحرية.

قرار هنري الثامن في قطع الصلات مع الفاتيكان أسس سابقة بدأ المنشقون الدينيون، بعد ذلك بقليل، باتباعها. ومع كون التهديد بالحرمان البابوي من الكنيسة خارج الاعتبار ومع تسرب أفكار لاهوتية جديدة إلى الداخل قادمة من القارة، ازدهر التباين الديني. وأدّى الجمود داخل كنيسة إنكلترا المعترف بها، والتي استبقت الكثير من البهارج «البابوية» أدّى بالكثيرين من المؤمنين المخلصين، من مختلف الطوائف الدينية الأرمنية والكالفينية والمشيخية البروتستانتية، إلى نشدان طرق ينقون بها الكنيسة. وصار هؤلاء الخارجون عن إجماع المذهب الديني المعترف به يُعرفون جماعةً باسم البيوريتان، وصاروا، إلى جانب الكاثوليك المتمسكين بمبادئهم، مصدر إزعاج للتاج مع حلول منتصف القرن السادس عشر. وفي تقريرها للكيفية التي تعالج بها تعددية دينية متنامية، أسندت الملكة إليزابيث الأولى التي لا تقهر، سياساتها إلى حسابات سياسية، أي إلى كل من بقاء مُلكها ونشأة إنكلترا في أوروبا، بدل إسناد سياساتها إلى أي ارتباط تصوري فكري مع فلسفة خاصة (Lyon, 1937: 21-24). كما لاحظ جوردان (Jordan) عن تسوية إليزابيث، فقد كان مسموحاً بتنوع الفكر الديني طالما أن ذلك التنوع لم يعرّض بريطانيا الموحدة للخطر:

لقد نُظر إلى كل عمل ديني وجُرب هذا العمل في ضوء علاقاته بأمن الدولة ورفاهها... ليس هناك أي إشارة طوال الحكم الطويل بأن الملكة كانت مدفوعة، بأي درجة من الدرجات، بتلك المثل العليا الروحية التي هيمنت إلى حدّ كبير جداً على سلوك أختها [الكاثوليكية ماري ملكة الإسكوتلانديين]... ومهمة الحكومة تكمن في منع ظهور النزاع وكبحه. وكانت هي المحافظة بشكل كامل على بديهيّتين للدولة، «لا تقحم نفسك في عقائد الناس بالقوة» و«لا تتحمل الممارسات التنازعية وتركها تغلت من دون عقوبة»<sup>(٣٠)</sup>. وكان هدفها الرئيس هو أن تضمن السلام في الخارج

---

(٣٠) اقتباسات من جوردان مأخوذة من: Laurence Echard, *The History of England* (London: Jacob Tonson, 1720), p. 415.



والهدوء في الوطن، وكى تحصل على هاتين الغايتين كانت مستعدة أن تتلاعب بالمعتقدات والعقائد. . . . ولم يكن قد رسم أي تمييز بين الاعتقاد الداخلي وبين الانسجام الخارجي. وقد دُعي كل رجل إنكليزي إلى أن يعدل اعتقاده ويعدل سلوكه أيضاً وفق سياسات الدولة والحكومة، وخصوصاً في معالجتها للانشقاق الكاثوليكي، رفضت أن تقبل المسؤولية الأخلاقية المتضمنة في الاضطهاد الديني من أجل الاضطهاد نفسه. وبالنسبة إلى [مستشاري إيزابيث] كان الاضطهاد شراً ضرورياً، وجد تبريره الوحيد في الأرضيات السياسية (Jordan, 1932: 87-89).

وكانت نتيجة هذه السياسة هي السماح للانشقاق وللتعددية أن يستمر في النمو تحت طبقة من الإجماع الأنغليكاني، وهي سياسة ناسبت عدداً من البيوريتان الذين لم يسعوا بالضرورة إلى الانفصال عن كنيسة إنكلترا ولكنهم بالأحرى ناضلوا من أجل تغييرها من الداخل، وهذا تسبب بتوتر سياسي لا مناص منه. وعلى الرغم من أن الخروج على إجماع المذهب الديني المعترف به كان مسموحاً به لبقى تحت السطح السياسي، فقد ازداد الخارجون عن الإجماع في اعتقادهم أنهم سينجحون في نهاية المطاف في إقناع الناس بأرائهم وأن كنيسة إنكلترا ستكون مُصلحة متجددة. وكانت القضية مسألة وقت لا غير ومسألة وجود العاهل المناسب. والبديل عن ذلك، هو أن ظهور الإجماع الأنغليكاني كان يعني أن أي ثورة يقوم به المنشقون سوف ينظر إليه على الأرجح بوصفه تهديداً للتاج وسوف يكون التعامل معه بشكل قاس، وخصوصاً إذا أساء الخارجون على إجماع المذهب الديني المعترف به الحكم على نوايا الملك الجديد.

هذه الحالة وصلت إلى حدّ الأزمة بعد موت الملكة إيزابيث في العام ١٦٠٣. وانفعلت آمال البيوريتان عالياً مع صعود جيمس الأول، الذي كان قد نشئ في (وحكم على) إسكوتلاندا بصفته من أتباع الكنيسة المشيخية البروتستانتية. وكانت هذه على ما يبدو أخباراً سارة للمنشقين لأن الكنيسة المشيخية الإسكوتلاندية كانت أقل تراتبية هرمية من كنيسة إنكلترا، وكانت التراتبية الهرمية الأنغليكانية هي المزيج الرئيس للبيوريتان. ومن المؤكد، أن تابع الكنيسة المشيخية سوف يتعاطف مع محنة المنشقين ويوافق على طلباتهم المُفصّح عنها من أجل حرية أكبر (McGrath, 2001: 139) وهذه لم

توجد لتكون هي الحالة، مع ذلك، فالملك جيمس قابل تحدي البيوريتان المفصح عنه بقبضة حديدية. ومن المثير للاهتمام، ولكن ليس مثيراً للدهشة، أن جيمس تعامل مع البيوريتان بشكل أكثر قسوة من الكاثوليك (Jordan, 1936: 87-114) لأن البيوريتان مثلوا تحدياً مباشراً أكثر للممسكين بزمam السلطة السياسية الأسقفية لكنيسة إنكلترا ومن هنا بسلطة الملك للمحافظة على السيطرة على الكنيسة المعترف بها رسمياً. فالملك الجديد شعر أن السلطة الملكية سارت بالتعاون يداً بيد مع بنية أسقفية رسمية. «لا أساقفة، لا ملك» هكذا لخص رأيه بشكل يثير الإعجاب عن العلاقة المتداخلة بين الكنيسة والدولة» (McGrath, 2001: 139). وكان إنشاء إنجيل الملك جيمس المشهور الآن محاولة على نطاق واسع لإحباط شعبية إنجيل جنيف الكالفيني وتطويره الذي كان يكتسب شعبية بين الخارجين على الإجماع وبين آخرين (McGrath, 2001: 141-171). وكان رد الفعل غير المقبول من جيمس على طلبات البيوريتان من أجل إصلاح الكنيسة ومن أجل حرية أكبر، حافزاً على التشدد بين بعض قطاعات من الخارجين على الإجماع، ودفع ذلك بعضهم نحو تنظيم أكبر للمستقلين، (وهم ينكرون الحاجة إلى أي ترابعية هرمية للكنيسة) ودفع آخرين (من مثل الحجاج) نحو موقف انفصالي (Jordan, 1936: 157-165 and 223-228).

وكما شاءها القدر، سمح السياق العالمي السياسي للملوك الإنكليز بخيار آخر للتعامل مع المنشقين ثبت أنه خيار مفيد لكلا الطرفين، وكان الحل البسيط هو ترك المنشقين يغادرون. وكان لهذا فائدة إخراج أكثر مثيري الاضطراب مجاهرة بالقول من البلاد إلى خارجها، وتعزيز هدف استعمار النصف الغربي من الكرة الأرضية، وهذا ما كان أكثر أهمية. كان ترسيخ موطن قدم في الأمريكتين مهماً من الناحية الجغرافية السياسية. فالإسبان والبرتغاليون كانوا من قبل هذا قد هيمنوا على الأراضي جنوب خط العرض ٣٠ شمالاً وكان الفرنسيون يتسللون إلى أقسام من شمال أمريكا. وهكذا فقد كان مهماً أهمية حيوية لإنكلترا التي كانت تتحول بسرعة إلى قوة عالمية بعد هزيمة الأرمادا الإسبانية المخوف في ١٥٨٨ كان مهماً لها أن تجمع ممتلكات استعمارية في النصف الغربي من الكرة الأرضية. واقتربت المحاولة الأولى التي قام بها الملك جيمس لملء الأمريكتين بالسكان في

العام ١٦٠٨، في شكل مستوطنة جيمستاون التي سميت على اسمه، اقترنت من الكارثة مع موت ما يقارب الثلثين من المستعمرين الأصليين في أثناء العام الأول (Schweikart and Allen, 2004: 16-17). والدرس الذي تعلمه بسيط: إذا كانت بريطانيا ستصير متنافساً مهماً مع فرنسا وإسبانيا في الأمريكتين، فإنها كانت تحتاج إلى عدد كبير من الرجال الذين يعتمد عليهم ليستوطنوا الأرض. من سيكون أفضل من حفنة من الناس كانوا يريدون أن يغادروا بأية طريقة؟ وإذا حدث أن مات ٦٠ في المئة منهم في العملية، فحسن أن تكون كذلك، فقد كانت مخاطرة وكان الملك مستعداً للمجازفة بها لتحقيق أغراضه.

ولم تكن استراتيجية شحن الثوار في السفن عبر البحر مفيدة للملك وللبوريتان فحسب، ولكنها كانت مفيدة للشركات التجارية أيضاً. فطالما أن المستعمرين وافقوا على أن يقسموا يمين الولاء للعرش الإنكليزي، فقد كان الملك جيمس راغباً في أن يعطي الشركات التجارية العاملة في التبادل التجاري الإذن في شحن المتدينين الخارجين على الإجماع على المذهب الديني المعترف به، إلى الأمريكتين. وشركات التبادل التجاري، وهي مشحونة بأعضاء من الطبقة البرجوازية الجديدة الباحثين عن مغامرات استثمارية، رحبت بالمنشقين بذراعين مفتوحين. ويلاحظ ديللون أن «شركة بلايموث لم تكن مسرورة جداً إلا لحصولها على الحجاج بصفة مستوطنين، لأنها كانت في حالة مالية فقيرة، وإلى أن تستطيع أن تحصل على إقامة مستعمرة مزروعة أو محطة صيد سمك وتبادل تجاري مزودة بالرجال، فهي لن تكون في عمل. فإذا كانت تملك مستوطنين قد سجلوا للمجيء إلى أمريكا فإنها كانت تستطيع أن تجتذب رأس المال من المضاربين» (Dillon, 1975: 109). كانت الاستراتيجية أقل مخاطرة نوعاً ما للبيوريتان غير الانفصاليين منها للحجاج، لأن المصلحين الدينيين من البيوريتان غير الانفصاليين كانوا لا يزالون يرون أنفسهم على الأقل ضمن كنيسة إنكلترا وليسوا فرقة دينية منفصلة. وكما يجادل ديللون، فقد رأى أول حاكم لمستعمرة ماساتشوسيتس باي جون وينثروب أن «الانفصالية تفكير خاطئ في حد ذاتها وراها خطراً سياسياً جدياً، وذلك لأن الانفصالية إذا صارت مهيمنة، فإن الأساقفة قد يجعلون الملك يلغي ميثاق ماساتشوسيتس

بأي» (Dillon, 1975: 209). ولكن حتى الحُجاج الذين لم يمنحوا أبداً حقوق المواطنة الكاملة في هولندا، كانوا خائفين من أن يُمسكوا في حرب بين الهولنديين والإسبان، حتى هؤلاء الحجاج، كانوا مستعدين للتعهد بالولاء بمقابل إبعادهم عن أعدائهم الحقيقيين، ليس الملك جيمس بنفسه ولكنهم الأساقفة في كنيسة إنكلترا (Dillon, 1975: 111).

في الجوهر، تابع الملك جيمس سياسة متناقضة نوعاً ما نحو الجماعات الدينية، وكان يمكن أن تُرى، بطريقة منحرفة، على أنها سياسة منح للحرية الدينية. وكانت السياسة هي «أحبّها أو اتركّها» (أو ادخل السجن). وعلى الرغم من أن الاضطهادات استمرت في الوطن لأولئك الذين لم يحبوا كنيسة إنكلترا بكل بهارجها الرسمية، فقد وفرت سياسات الهجرة فعلاً بعض الحرية لأولئك الراغبين في أن يتحملوا بشجاعة صعوبات الحياة الاستعمارية. ولذلك، فالحسابات الجيوسياسية (وكما تم تخمينها في الفصل الثاني)، أدت دوراً مهماً في توفير درجة ما من حرية الأمر الواقع للأقليات الدينية. وبشكل أكثر أهمية، فقد بذر السماح لكل أنواع المنشقين بالهجرة إلى أمريكا في نهاية المطاف بذور التعددية الدينية وجعل وجهة الحرية الدينية في الولايات المتحدة هي الوجه الأرجح حتى أكثر من ذي قبل.

وبرهنت السياسة الدينية في السماح للساخطين بالوجود أنها كانت ناجحة جداً لمصلحتها الخاصة. وفي ثلاثينيات القرن السابع عشر، قدّر فرار أربعة عشر إلى عشرين ألف بيوريتاني من إنكلترا القديمة إلى إنكلترا الجديدة، نيو إنغلاند (Dillon, 1975: 209). ومثّل هذا عدداً مهماً في زمان كانت فيه تكاليف النقل عالية، وكان الحراك الجماعي بطيئاً. أغبياء لم يكونوا أغبياء؛ إذ إن قسماً كبيراً من المهاجرين مثّل أكثر قطاع من السكان عملاً في الاستثمار، وهو ما أثر في الصحة الاقتصادية للملكية، ومن هنا حفزت على إصدار مجموعة جديدة من القوانين للتعامل مع الخارجين على إجماع المذهب الديني الرسمي.

بعد أن أصيبت الحكومة بالذعر من هجرة البيوريتان، التي أفرغت مناطق معيّنة من إنكلترا من السكان، وكانت بشكل خطير تعكر قيمة الممتلكات،

أصدرت الحكومة في ٣٠ نيسان/أبريل ١٦٣٧ إعلاناً محسوباً لكبح الهجرة بشكل حازم. فالأشخاص الذين يعملون على نفقة أنفسهم «أو من في قيمتهم»، طُلب منهم أن يضمنوا رخصة من المندوبين الملكيين للمستوطنات قبل الهجرة، والأشخاص الذين هم أقل ثروة فقد كانوا مجبرين على ضمان شهادة من اثنين من القضاة من محلة إقامتهم تنص على أن هؤلاء الأشخاص قد أدّوا قسم الولاء والسيادة، مع شهادة تحت القسم من شهود من كاهن أبرشيتهم تفيد بأنهم قد أجمعوا على ممارسات وعقائد كنيسة إنكلترا، وهكذا فقد أغلقت الحكومة صمام الأمان الباقي (Jordan, 1936: 163).

كان من الواضح تماماً أن المصالح الاقتصادية للملك تشارلز الأول (خليفة جيمس) هي التي حفزت سياسته الدينية. وكان البرلمان من قبل ذلك الوقت ينزعج تحت وطأة ما كان قد اعتبر فرضاً للضرائب المرهقة العشوائية، ولذلك فقد كانت الحاجة الملحة تدعو إلى منع المزيد من تآكل القاعدة الضريبية<sup>(٣١)</sup>. وأضاف إلى ذلك أسقف كانتربري (Archbishop of Canterbury)، وليام لود (William Laud) الميال إلى العدائية، والذي سعى مثل: ريشيليو ومازارين على الجانب الآخر من القناة الإنكليزية، أن يسحق انشقاق الأقلية داخل الكنيسة<sup>(٣٢)</sup>، ولديك بيئة

---

(٣١) يستطيع المرء أن يجادل بشكل معقول أن هجرة البيوريتان لم تكن خسارة كاملة لإيرادات الملك من الضرائب. فقد كان على المستعمرين أن يدفعوا الضرائب، والبنية الماركنتيلية (Mercantilist) التجارية للعلاقة ضمنت أن التاج كان ما زال يستطيع أن يجمع الإيرادات. ومع ذلك، فالصعوبات المتأصلة في مراقبة سياسات الضرائب وتنفيذها من أجل مستعمرة تبعد مدة رحلة شهرين بالسفينة والمستوى المنخفض من توليد الإيرادات في منطلق أي مستوطنة جديدة، كانت تعني بشكل ثابت أنه سيكون هناك إيرادات من البيوريتان المستعمرين أقل مما يدفعون لو أنهم أقاموا.

(٣٢) انظر الافتراض (١) (الملحق) الذي فيه أن الدين المهيمن سوف يحاول عادة أن يحدد حريات أديان الأقليات الدينية. والمزيد من الدلائل على الحوافز الاقتصادية الكامنة خلف قمع حريات البيوريتان تجيء من ماك غراث الذي لاحظ أن الإنجيل المفضل لدى الخارجين على الإجماع، نسخة جنيف الكالفينية، حدث أنها كانت من نوعية أعلى وتكلفة أخفض من النسخ الأولى من نسخة الملك جيمس. ولكي يحمي صناعة الطباعة الإنكليزية، سعى وليام لود وتشارلز الأول للحصول على حظر كامل على أناجيل جنيف. انظر: Alistair McGrath, *In the Beginning: The Story of the King James Bible and How It Changed a Nation, a Language and a Culture* (New York: Anchor Books, 2001), pp. 282-284.

مبالغة إلى العنف مُعدّة للانفجار في الصراع المدني، وانفجرت فعلاً.

أسباب الحرب الأهلية الإنكليزية (١٦٤٢ - ١٦٥١) هي بلا ريب متعددة ومعقدة، وكافية لتبقي أكثر من مجرد عدد قليل من المؤرخين موظفين وظائف مربحة طوال كل مساراتهم الوظيفية الأكاديمية. والعوامل الاقتصادية والسياسية والعسكرية كلها أدّت دوراً مهماً في النزاع، ولكن يكفي أن نقول إن الدين أدّى قسماً لا يتجزأ في الحرب الأهلية. (قارن ب: Manning, 1973). وكان هذا مضموناً بإصرار جيمس الأول، وقد أرشده في ذلك الأسقف لود، على الإجماع الديني في أنحاء بريطانيا كلها، مع اهتمام خاص بتدمير المتنافسين اللاهوتيين مع كنيسة إنكلترا. والقرار الذي اتخذ في العام ١٦٣٦ لإجبار إسكوتلاندا المتبعية للكنيسة المشيخية البروتستانتية على استخدام كتاب الصلوات العامة الأنغليكاني حصرياً، هو الذي جعل كرة النار من الحماسة الدينية المتقدمة تندرج، مؤدّية في النتيجة إلى حربين قصيرتين من «حروب الأساقفة» بين إنكلترا وإسكوتلاندا (١٦٣٩ - ١٦٤٠). وتبع ذلك سلسلة من حالات التشهير الدينية ضدّ رجال الدين البيوريتان المعروفين والاضطهادات ضدّ طائفة أتباع المعمودية وآخرين غيرهم (Lindley, 1998; 87-96; Jordan, 1936: 157-165).

عواقب الحرب الأهلية الإنكليزية والفترة التي نتجت منها من حكم الكومنولث بالنسبة إلى الحرية الدينية كانت من جزأين: الأول، تحت حكم كومنولث أوليفر كرومويل (ناتج حكم الحرب الأهلية). تلقى البيوريتان أخيراً الحرية والتأثير اللذين سعوا كثيراً من أجلهما وكانوا يستطيعون الاحتفال، وإن يكن من دون شراب كحولي أو بيرة لأن كرومويل حظر هذه الإراقة للسائل<sup>(٣٣)</sup>. واللورد الحامي كرومويل، الذي كان هو نفسه بيوريتانياً، حارب برلماناً عنيداً من أجل سياسة محددة تحديداً واسعاً للحرية الدينية (Jordan, 1936: 160-175)<sup>(٣٤)</sup>. وعلى الرغم من أفضل مقاصده

(٣٣) هذا لا يهم لأن البيوريتان الطيبين يجب ألا يكونوا شاربين من حيث المبدأ!

(٣٤) الافتراض (١) يخمن أن الفرق الدينية الأقلية التي تحصل على السلطة السياسية ستري ميزة حسنة في تطبيق الكثير من القيود نفسها على الفرقة الدينية التي كانت مهيمنة في السابق (والجماعات الأقلية الأخرى) والتي سبق أن عانوا تحت سلطتها. والبرلمان الأول الذي اجتمع تحت حكم الكومنولث الجديد كان تحت هيمنة طائفة أتباع الكنيسة المشيخية البروتستانتية التي سعت إلى =

التي نواها، كان عدم التسامح ظاهراً نحو الأنغليكان وتنويعاً من الفرق الدينية الأخرى التي تحدّى سلوكها الحصول على السلام الأهلي، وبشكل ملحوظ على نحو أكبر الكويكرز (Jordan, 1936: 174-253)<sup>(٣٥)</sup>. وبالاقترب من نهاية حكم كرومويل، بدأت القدرة على استبقاء التسامح على نطاق واسع الانتشار تنهار، ومع ذلك، وللحظة وجيزة في خمسينيات القرن السابع عشر، جُربت تجربة عظيمة من التسامح الديني.

والثاني، وقد لاحظته الكثيرون، هو أن هذه التجربة العظيمة في التسامح الديني كانت ناجحة فعلاً في الاحتفاظ بالقليل من الانسجام الأهلي. وبعيداً عن أن يؤدي إلى تفتيت الدين في إنكلترا كما سبق لبعضهم أن خمن، فالتجربة عززت فعلياً درجة نسبية من السلام بين الطوائف الدينية. «حكومة اللورد الحامي [كرومويل] نمت في حكمة العقل والمكانة حين وصلت إنكلترا إلى أن تدرك أن سياسة التسامح الديني وحدها هي التي منعت اندلاع صراع داخلي من الفرق الدينية المتمزعة والمتحمسة للسيادة الدينية» (Jordan, 1936: 171). وزيادة على ما تقدّم، فتحت هذه الدرجة الكبرى من التسامح الديني، ازدهر الدين في أشكال عديدة. وهذا لا يعني أن نقول إن كل الأشياء كانت وروداً. فالأعمال العسكرية المغامرة في إسكوتلندا المشيخية البروتستانتية وإيرلندا الكاثوليكية أثارت فعلاً السخط والعداوة التي كان لها غشاء ديني يغطيها. ولكن إنكلترا، بالنسبة إلى ما كانت فرنسا قد مرت به وسياسة لويس الرابع عشر في مطاردة الهوغونوت، إنكلترا كانت بالفعل تصنع تقدماً مهماً في سياستها الدينية.

وبعد موت كرومويل والحكم الذي عاش مدة قصيرة لابنه الثالث، ريتشارد، وقعت بريطانيا مرة ثانية تحت حكم العائلة الملكية ستيوارت،

---

= أن تعمل ذلك تماماً. انظر: W. K. Jordan, *Development of Religious Toleration in England*, 3 vols. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936).

(٣٥) تذكر، على الرغم من الصورة المعاصرة المسالمة التي يعرضها مجتمع الأصدقاء، فقد عُرف عن أوائل الكويكرز أنهم كانوا يخلعون ملابسهم ويصرخون، وهي سلوكيات لم تكن بالضرورة مساعدة في تلقي التسامح الشعبي. وإذا أخذنا بالاعتبار أن الكويكرز ظهروا بشكل رئيس في المشهد في أواخر أربعينيات القرن السابع عشر، فإن هذا المنظر لا بد من أن يكون أغرب منظر لتراه، ومن المفهوم نوعاً ما أن كرومويل والبرلمان أرادا أن يضعا هذه الفرق الدينية تحت سيطرة أشد.

على الرغم من أنها عائلة قد أضعفت بشكل جوهري. وأول ملك في استعادة الملكية، وهو تشارلز الثاني، بدأ بالارتداد عن سياسات التسامح المتبعة في أثناء حكم الكومنولث. وبواسطة قانون اختبار اللياقة للوظائف في الهيئات وقانون اختبار اللياقة للوظيفة والولاء للعسكريين والمدنيين، حدد تشارلز الثاني الكاثوليك والخارجين على الإجماع للكنيسة المعترف بها، من شغل مواقع مؤثرة في الحكومة المحلية وفي القوات المسلحة وفي البرلمان (Welsh, 2002: 180; Grose, 1937: 226; Hawkins, 1928: 17-33). ووضعت قيود أخرى على الخارجين على الإجماع، ومن جملتها قانون الإجماع والتلازم الذي يتطلب الاستخدام الحصري لكتاب الصلوات العامة الأنغليكاني في الخدمات الدينية، وقانون الاجتماعات الدينية الذي منع التجمعات الدينية لأكثر من خمسة أشخاص غير أنجليكانيين، وقانون الأميال الخمسة الذي منع الخارجين على الإجماع من العيش ضمن قطر يساوي خمسة أميال عن مدينة كبيرة (Coffey, 2000, passim; Grose, 1937: 226-227) (٣٦). هذه السياسة من المحاباة نحو كنيسة إنكلترا كانت مثيرة للاهتمام مع الأخذ بالاعتبار أن تشارلز الثاني كان مدعوماً مالياً من ابن عمه الكاثوليكي الذي صادف أن يكون ملك فرنسا (لويس الرابع عشر) في ذلك الوقت. ولكن، ومثل ابن عمه الفرنسي، مثلت هذه السياسة تفضيلاً قوياً من أجل دولة كنيسة وحدوية تحت سيطرة قائد علماني، بغض النظر عن الانتساب إلى طائفة دينية (٣٧). وزيادة على ذلك، فأخو تشارلز، وهو جيمس، كان كاثوليكياً علناً، وكانت أثيرت شكوك عامة حول مساره العام للعمل الديني إذا تولى وحين يتولى العرش، (وهو ما فعله في العام ١٦٨٥).

يحتمل أن يكون منطق تشارلز في منع الكاثوليك من تولي المناصب مصمماً لتخفيف المخاوف من أنه كان سيعيد الأمة إلى دين روما (Grose, 1937: 229-230)، في حين أن فرض السيطرة على المنشقين البروتستانت

---

(٣٦) هذه المقترحات من التشريع هي أمثلة أخرى مع ذلك عن الكيفية التي تستطيع الاحتكارات الدينية الخلافة أن تقيم بها حواجز تمنع الدخول في السوق الدينية.

(٣٧) هذه الملاحظة الذكية لفت انتباهي إليها ستيف بفاف، وهي تناسب الإطار النظري العام المعروض في الفصل الثاني وفيه أن الحكام يفضلون أن يسيطروا على الكنيسة المهيمنة حين يكون من الممكن عمل ذلك من دون التأثير في البقاء السياسي للحاكم.



ساعد على دعم كنيسة إنكلترا التراتبية الهرمية في جهد مبذول لإعادة تأسيس النظام الديني في بيئة من التعددية الدينية النامية<sup>(٣٨)</sup>. وتشارلز الثاني لم يذهب بعيداً جداً إلى درجة حظر الانشقاق الديني تماماً، مدركاً أن ذلك كان سيقود إلى حرب أهلية أخرى في نهاية الأمر وهي ما لم يكن يستطيع أن يخوض القتال فيها إلا بصعوبة. ومع ذلك، فسياساته أثارت الحماسة المناوئة للكاثوليك بين السكان الذين بقوا منزجرين بالآمال بأن جيمس الثاني، خليفة تشارلز، لم يكن لديه أطفال. ومن سوء حظ جيمس، صار لديه ولد في العام ١٦٨٨، وأدى وضعه للكاثوليك في مناصب مؤثرة في أثناء حكمه القصير إلى أن يشدد المعارضة تجاهه (Welsh, 2002: 180-182)<sup>(٣٩)</sup>. وكانت النتيجة هي الثورة المجيدة لخلع الملك جيمس الثاني عن عرشه، وتنصيب البروتستانت الهولندي وليام أوف أورانج على العرش وإجبار الملك على الموافقة على قانون التسامح للعام ١٦٨٨، والذي ضمن على نحو مخصوص التسامح الديني للبروتستانت الخارجين على إجماع الكنيسة المعترف بها في بريطانيا العظمى. ويحتمل أن يكون امتلاك وليام أوف أورانج للخبرة في التعددية الدينية في هولندا قد جعل قبوله هذا التشريع أسهل تماماً.

كان قانون التسامح في بريطانيا حدثاً مهماً في هذا التاريخ للحرية الدينية. أولاً، إن قانون التسامح قيد الملكية من الناحية القانونية باحترام المعتقدات الدينية المنشقة طالما أن المنشقين لا يعكرون أمن الأمة. وهذه الوثيقة تضمنت القوانين التي تحمي البروتستانت الخارجين على إجماع الكنيسة المعترف بها في أثناء عصر الكومنولث وألغت القيود المفروطة على

---

(٣٨) يقدم كولنز رأياً مختلفاً عن علاقة الملك تشارلز مع التراتبية الهرمية الأنغليكانية، ويجادل في أن توتراً ضمنياً كان موجوداً دائماً بين الاثنين. انظر: Jeffrey R. Collins, «The Restoration Bishops and the Royal Supremacy», *Church History*, vol. 68, no. 3 (1999), pp. 549-580.

وهذا مقبول ظاهرياً آخذين بالاعتبار اتجاهات تشارلز الكاثوليكية، ومع ذلك فتحليل غروس يقود المرء إلى أن ينظر إلى سياسات الملك المفضلة نحو كنيسة إنكلترا بوصفها من الناحية السياسية وسيلة يتذرع بها لمصلحته. انظر: Clyde L. Grose, «The Religion of Restoration England», *Church History*, vol. 6, no. 3 (1937), pp. 223-232.

(٣٩) والسؤال الواضح الذي يثور هو كيف كان يستطيع جيمس الثاني أن يصير ملكاً وقانون الاختيار ساري المفعول؟ وكان الجواب بسبب الانغماس بالنقاش السياسي الذكي وسلسلة من الحوادث التي وقعت بالمصادفة. في السياسة، غالباً ما يقوم الحكام بصنع الأحكام وكسرها.

المنشقين التي نفذت في أثناء استعادة النظام الملكي. وإذا أخذ بالاعتبار أن الثورة المجيدة على وجه العموم، والسلطة المتحولة من التاج إلى البرلمان، وأن المتدينين الخارجيين على إجماع الكنيسة المعترف بها كانوا معروفين على نطاق واسع بين البرلمانيين، فسيكون عسيراً على ملوك المستقبل أن يتراجعوا عن هذا الاتفاق. وثانياً، إن قانون التسامح قد وضع معياراً جديداً للانشقاق الديني في المستعمرات الأمريكية. وكانت الطوائف الدينية الأقلية في المستعمرات، من أمثال أتباع المعمودية والميثوديين والكويكرز، تستطيع أن تستخدم هذه الوثيقة لتدعم مطالبها من أجل الحصول على الإعفاءات من تقديرات (أي ضرائب) الكنيسة العامة التي كانت تذهب لتدعم طائفة دينية واحدة فقط أو من أجل أن تطلب المرور الحر والإقامة في أراض معينة (وعلى نحو خاص مستعمرة ماساتشوسيتس باي التي كانت مشهورة بجعل الحياة صعبة لأي شخص من غير أتباع الكنيسة المستقلة)<sup>(٤٠)</sup>.

والتفكير الذي يقوم خلف وثيقة قانون التسامح لم يكن فقط تفكيراً يوفر حماية أكبر للبروتستانت الخارجيين على إجماع الكنيسة المعترف بها من تحرّش الأنغليكان ولكنه كان أيضاً تفكيراً من أجل أن يضمن أن لا يتكرر ثانية النزاع الديني الذي مرّق بريطانيا في أثناء الحرب الأهلية. وكما يلاحظ توماس بكلي (Thomas Buckley) :

الأهم من كل شيء، هو أنّ التكاثر السريع للكنائس وللفرق الدينية جعل الإجماع الديني المنسجم مستحيلاً، وبمنح المنشقين البروتستانت الحرية ليتعبّدوا بسلام، اعترف قانون التسامح لعام ١٦٨٨، وإن يكن الاعتراف على غير رغبة صادقة، اعترف بالواقع الحقيقي. اتفق الرجال على أنّ قدراً من الحرية الدينية كان ضرورة حتمية، لا من أجل حفظ الدين فقط بكل بساطة، ولكن من أجل رفاهية المجتمع أيضاً. (Buckley, 1977; Jordan, 1932: 472 and 483).

الحواجز السياسية التي كانت خلف القانون كانت واضحة، «سياسات

---

(٤٠) أتباع الكنيسة المشيخية البروتستانتية، عاشوا أيضاً بين سكان مستعمرة ماساتشوسيتس باي (Massachusetts Bay) وكان يتم التسامح معهم بوصف طائفتهم شقيقة للكنيسة المستقلة، على الرغم من أن هذه الكنيسة الأخيرة كانت هي المهيمنة أكثر من بين الطائفتين.

جيمس السلطوية أيضاً أجبرت الأنغليكان على الدخول في حلف مع المنشقين، وهو ما جعل القادة الأنغليكان منفتحين إلى حد أبعد بكثير نحو «الإخوان المفصولين» (Coffey, 2000: 209). وإضافة إلى ذلك، في وقت ما حين كانت بريطانيا قوة مهيمنة عالمياً، كان الصراع المدني المستمر سيخدم فقط لإضعاف تأثيرها الدولي.

وعلى الرغم من أنه كان هناك دعم متنام عام أيديولوجي من أجل تسامح أكبر في المجتمع، كما هو مشهود في مقالة لوك: رسالة في التسامح (١٦٨٩) «Letter on Toleration»، فالتسامح الديني مع ذلك، كان بعيداً عن أن يكون هو الفكر السائد في تلك الأيام. «قانون العام ١٦٨٩ لم يسنّ لأن مدّاً متصاعداً من قناعة دعاة التسامح جعل سن القانون أمراً لا مناص منه. فدعاة التسامح المتطرفون، الذين شجبوا أشكال الاضطهاد كلها كانوا لا يزالون أقلية صغيرة. [وأعضاء البرلمان] الذين سنوا القانون كانوا مستعدين أن يمنحوا راحة للتفريغ عن المنشقين الذين كانوا قد وقفوا ضد عقائد الكنيسة الكاثوليكية الرومانية وممارساتها وشعائرها، ولكن دعاة التسامح المتطرفين كانوا قليلين جداً» (Coffey, 2000: 208-209). ونستطيع أن نجمع حدود التفسير التصوري الفكري لقانون التسامح من عنوانه الفعلي - «قانون من أجل استثناء أصحاب الجلالة للرعايا البروتستانت، المنشقين عن كنيسة إنكلترا، من العقوبات المنصوص عليها في قوانين معينة». ويجب على المرء أن يتذكر أن التسامح ليس هو حرية الاختيار الديني وإنكلترا كانت بعيدة عن أن تكون قاعدة للحرية الدينية حتى بعد قانون التسامح (Finke and Starke, 2005: 53-54; Smith, [1776] 1976: passim). وعلى سبيل المثال، التسامح لم يمتدّ قانونياً ليشمل الكاثوليك، وهم الذين بقوا تحت عين مراقبة يقظة من الأغلبية البروتستانتية في إنكلترا (Leege, 2004: 3). فإذا أخذنا بالاعتبار دسائس الملكين السابقين من آل ستيوارت، لم يكن هذا مفاجئاً. وإلحباط أي تكرار للمشكلات المرتبطة بجيمس الثاني، سنّ البرلمان قانون التسوية في العام ١٧٠١ يمنع بموجبه ملوك المستقبل من أن يكونوا من الكاثوليك. مناخ فكري عام من التسامح حقاً!

واعتبار واحد آخر، أخيراً، بالنسبة إلى نشوء المزيد من الحرية الدينية في بريطانيا (على الأقل للبروتستانت) يكشف كيف أن المصالح السياسية

والاقتصادية شكلت السياسة الدينية: الرغبة في التبادل التجاري والازدهار، وهذا التفسير يعود بنا إلى هولندا وسوف يساعدنا على شرح نمو الحرية الدينية في أمريكا. ففي أثناء مطالع القرن السابع عشر، أدار الهولنديون إحدى أكثر الأمم حراكاً وازدهاراً في العالم. وكان انفتاحهم للتبادل التجاري واستعدادهم للسماح للمستثمرين المبدعين (من أمثال الهوغونوت) عاملين من العوامل الرئيسة لثروتهم. وبريطانيا، بقطاعها الزراعي الكفؤ وميزتها التقنية المتزايدة على الأمم الأخرى، سعت أيضاً إلى توسيع شبكاتها في التبادل التجاري. وقد ارتسم ارتباط واضح بين التبادل التجاري والازدهار والتسامح الديني من الحالة الهولندية. «إن الآثار السيئة للاضطهاد والحرب الأهلية في التبادل التجاري، وحقيقة أن الانشقاق كان سائداً على وجه الخصوص بين الجماعات التجارية، والارتباط المفترض بين الازدهار الهولندي والحرية الدينية التي تأسست هناك، أثرت تأثيراً ضخماً في اتجاه التسامح الديني» (Jordan, 1932: 22; Coffey, 2000: 217)؛ فالدرس الذي كان قد أصبح واضحاً: التسامح الديني كان جيداً للأمة اقتصادياً وسياسياً، وهو درس كان قد بدأ يترسخ في المستعمرات الأمريكية.

### ثالثاً: العوامل الاقتصادية والسياسية تؤدي إلى الحرية الدينية في الولايات المتحدة

على الرغم من أن أفكار جون لوك والمتحررين الليبراليين الأوروبيين الآخرين ساعدت في تشكيل الأطر الأيديولوجية للآباء المؤسسين والميثاق الدستوري، وأدى ذلك إلى التصديق في نهاية المطاف على التعديل الأول، فقد أدى عدد من العوامل الاقتصادية والسياسية، مع ذلك، دوراً مهماً في دفع المستعمرات بلطف نحو تسامح ديني أكبر وحرية أكبر ابتداءً تقريباً من زمن الاستيطان الأول في مطلع القرن السابع عشر. وكما لوحظ في النص السابق، لم يكن المستوطنون البيوريتانيون الأوائل حريصين على ترويج الحرية لمن هم خارج دوائر طوائفهم الدينية، ولا كانت كنيسة إنكلترا، التي أرسلت رجال الدين لتأسيس كنيسة في المستعمرات الجنوبية، منفتحة للحرية لغير الأنجليكان. واستمرت المقاومة للفكرة العامة للحرية الدينية حتى زمن متأخر جداً من سنوات القرن الثامن عشر، إن لم تكن قد

استمرت إلى ما بعد ذلك تماماً<sup>(٤١)</sup>. إن قبول الحرية الدينية لأن جون لوك وجيمس ماديسون (James Madison) فكّرا بأنها كانت فكرة جيدة لم يكن كافياً لتغيير القوانين. وبدلاً من ذلك، تطلّب تحرير السوق الدينية أن تكون مثل هذه السياسة مصطفة مع الأهداف الاقتصادية والسياسية الأخرى للمسؤولين الحكوميين. وفي أمريكا الاستعمارية كانت العوامل الرئيسة التي تسوق الحركة إلى رفع الرقابة الدينية هي الهجرة والتبادل التجاري والهجرة الداخلية، والنمو المستمر للتعددية (بسبب الصعوبات في فرض الإجماع المنسجم)، وهو ما كان يعني صعوداً في دوائر انتخابية جديدة. تطلب تخفيف الضرائب من التقدير الديني العام الشائع في أماكن عديدة. ومجرد حقيقة أن القوى المفضلة للاستقلال كانت تحتاج إلى أن توحد بلداً وتجد حلفاء من أجل حرب تقاتل فيها صعوداً إلى قمة التل ضد البريطانيين، دفعت البلد أيضاً نحو المزيد من الروح التحررية، الليبرالية، في القضايا الدينية.

## ١ - الهجرة

إقامة مستعمرة في الأمريكتين لم يكن مهمة سهلة. كانت الحاجة تدعو إلى مستوطنين ومزيد من المستوطنين لملء الأرض الجديدة بالسكان وجعلها مربحة، لكل من الملكية ولشركات التبادل التجاري التي تعاقد معها الملك. وتجربة مدينة جيمس، جيمستاون (Jamestown)، التي كانت باهظة التكلفة في الأرواح والمال، أثبتت هذا (Ahlstrom, 2004: 105). مهما كان يُمكن أن يُعمل لاجتذاب المستوطنين كان يجب أن يُشجّع. وفي حالات عديدة، كان هذا يعني السماح للأفراد من أفكار دينية مختلفة أن يهاجروا إلى الأرض الجديدة، وهذه هي الخطوة الأولى على الطريق إلى التعددية الطائفية الدينية وإلى الحرية الدينية في نهاية المطاف.

وكما لوحظ في النص السابق، كانت إحدى استراتيجيات جيمس

---

(٤١) لم تنقض ماساتشوستس اعترافها بالكنيسة المستقلة حتى العام ١٨٣٣، وواجه الكاثوليك تحرشاً مستمراً طوال سنوات القرن التاسع عشر. وشعر المورمون كذلك بغضب من القيود القانونية على دينهم، وعدة طوائف دينية ما زالت تخوض معارك ضدّ الحواجز القانونية المتنوعة للحرية الدينية اليوم.

الأول لملء الأمريكتين بالسكان بسرعة هي أن يسمح للخارجيين على الإجماع المتدينين أن يشهروا مطالبهم في أرض في العالم الجديد شريطة أن يكونوا قد وافقوا على توقيع اتفاقية ولاء مع التاج. وفي المقايضة السياسية بين الاستيطان السريع للمستعمرات الأمريكية وبين الإكراه على الإجماع الديني تفوق الأول على الثاني. ومثل هذه المقايضة كانت سهلة العمل تماماً لأن السماح للمنشقين المتدينين في المغادرة أثبت أنه مفيد. وفوق كل شيء، مال هذا العمل إلى تخفيف المشكلة الدينية في الوطن، في المدى القصير على الأقل، فمعظم المنزعجين وأعلى المتدمرين صوتاً هم عادة الذين يغادرون أولاً (Hirschman, 1970). وزيادة على ما تقدم، فالمصلحون البيوريتان غير الانفصاليين الذين غادروا في أثناء عشرينيات القرن السابع عشر كانوا ما زالوا مهتمين بالبقاء داخل كنيسة إنكلترا، وذلك على الرغم من أنهم طالبوا بتغييرات محددة لتجعل الكنيسة «أنقى». على هذا النحو، استلم البيوريتان ما أرادوه بامتلاك مستعمرة بعيدة عن أرض الوطن ليحربوا بحسب ما كانوا يرونه مناسباً. ومن وجهة نظر التراتبية الهرمية الأنغليكانية، ستكون نتائج التجريب بعيدة بعداً كافياً كي لا تؤثر في العمليات الأساسية لكنيسة إنكلترا. والموقف المباشر للأساقفة الأنغليكان كان سليماً طالما بقيت أكثر الأشكال تطرفاً، من البيوريتانية على الجانب الآخر من الأطلسي<sup>(٤٢)</sup>.

ولرغبة الملكية في التسوية سمحت حتى للكاثوليك بإنشاء عمل تجاري في المستعمرات. وجاء هذا حين زود الملك تشارلز الأول تاجراً مستثمراً اسمه سيسيل كالفيرت بميثاق ليستوطن منطقة حول تشيسايبك باي (Chesapeake Bay) في العام ١٦٣٢ (بعد عامين تماماً من ميثاق البيوريتان ليسكنوا ماساتشوسيتس). وعلى الرغم من أن كالفيرت كان يقدم فرصة ذهبية للكاثوليك الإنكليز ليجدوا ملاذاً آمناً يتعبدون فيه، فهم كالفيرت أيضاً أن النجاح الاقتصادي للمستعمرات تطلب اجتذاب المهاجرين. وهذا الدرس

---

(٤٢) لم تعمل هذه الاستراتيجية على نحو كامل، كما نعلم من الحرب الأهلية الإنكليزية وظهور فرق دينية بروتستانتية متطرفة أخرى في أثناء الكومنولث، فمتى فتحت الأبواب للانشقاق الديني فقد صار من الصعب أن تغلق. قارن بـ: Brian Manning, ed., *Politics, Religion and the English Civil War* (London: Edward Arnold, 1973).

كان قد تعزز بتجربة أبيه: جورج كالفيرت (George Calvert)، الذي أخفق في تأسيس مستعمرة طويلة الأمد في نيوفاوندلاند (Newfoundland) قبل عقد من الزمان (Curry, 1986: 32-33). إن النجاح الأول للمستعمرة يكمن في اجتذاب مهاجرين، سواء أكانوا من الكاثوليك أم من البروتستانت. وهكذا، فحين أقلت سفن كالفيرت متجهة إلى الأمريكتين في العام ١٦٣٣، مثل الكاثوليك أقلية من المسافرين، فقد كان من الأسهل إلى حد بعيد أن يجتذب مستوطنين بروتستانت في إنكلترا في ذلك الوقت. بعد أن عرف الوضع الضعيف الذي هو فيه أعطى اللورد بالتيمور (Lord Baltimore) تعليمات صريحة بالإبقاء على الأمر الواقع في التسامح الديني على ظهر السفينة وفي المستعمرات. وكما هي مقبسة في غوستاد (Gaustad)، قال كالفيرت:

كن حريصاً جداً على الحفاظ على الوحدة والسلام بين كل المسافرين على ظهر السفينة ولا تحتل أي فضيحة أو إساءة توجه إلى أي واحد من البروتستانت... لأن كل أعمال دين الرومان الكاثوليك يجب أن تعمل بشكل خاص بقدر ما يكون ممكناً... عامل البروتستانت باللطف والمحابة بقدر ما ستسمح به العدالة. ويجب مراعاة هذا على الأرض إضافة إلى مراعاته في البحر (Gaustad, 1966: 72).

ولاحظ هذا أيضاً المؤرخ جاي دولان (Jay Dolan) حين فصل البدايات الصاخبة نوعاً ما لمستعمرة ميريلاند. فبعد مدة وجيزة في ١٦٤٥ - ١٦٤٦ حين اغتصب الغزاة البيوريتان السيطرة على الأرض منه، سعى اللورد بالتيمور بشكل أكثر وضوحاً لإقامة السلام الاجتماعي ونمو السكان والرفاهية الاقتصادية التي سيجلبها هذا معه.

الحروب الدينية في الأربعينيات من القرن السابع عشر أبرزت الحاجة إلى إبقاء الدين خارج السياسة... وهكذا، يجب سن تشريع معين يمنع الدين من أن يصير قوة تمزيق من الناحية الاجتماعية. وبالنسبة إلى اللورد بالتيمور والمجلس التشريعي في ميريلاند، كانت أفضل طريقة لتحقيق هذا هي ضمان تسامح الدين. فهذا سوف يحمي حقوق المجتمع الكاثوليكي، ويجعل المستعمرة أكثر جاذبية للبروتستانت الذين يعيشون في فرجينيا وفي غيرها، ويضعف الاتهامات التي ساقها خصوم كالفيرت بأن ميريلاند كانت

مستنبطاً للرومان الكاثوليك. (Dolan, 1992: 76) [التشديد في النص الأصلي].

وشبهاً بفرجينيا ونيو أمستردام، (انظر النص الآتي): «كانت ميريلاند قد أنشئت أولاً وقبل كل شيء لتكون مشروعاً تجارياً، يكون الربح فيه لا الدين، هو الدافع الرئيس» (Dolan, 1992: 72; Legee, 2004). ومرة أخرى (وكما ختمنا في الفصل الثاني)، نتجت الحركة نحو التسامح الديني والحرية من حساب سياسي واقتصادي مساعد وليس بالضرورة لأي تغيير في المزاج الأيديولوجي. وكما لوحظ في النص السابق، ومع ذلك، فالمفارقة الكبيرة للتجربة المبكرة لميريلاند مع الحرية الدينية، زرعت بذوراً ستنمو بنموها أغلبية أنغليكانية وسوف تحرم الكاثوليك في نهاية المطاف من حقوقهم بحلول تسعينيات القرن السابع عشر (Dolan, 1992: 75).

الرغبة في السماح للمنشقين الدينيين بالسكن في الأراضي الجديدة كانت قد تعززت بحقيقة هي أن الاستعمار كان يتم تنفيذه بواسطة منح موافق تجارية لشركات خاصة. وكان مديرو هذه الشركات وحملات أسهمها معنيين بالدرجة الأولى بجعل استثماراتهم مربحة وكانوا أقل اهتماماً بإنشاء طوباوية روحية. حتى أولئك الذين كانت لديهم حوافز ماورائية أدركوا أن تحقيق الربح كان يستلزم سياسة تحررية، نحو التعددية الدينية. ولاحظ دبليو. دبليو. سويت (W.W. Sweet) أن:

المالك الكاثوليكي لميريلاند والمالكين الكويكرز لنيو جيرسي وبنسلفانيا، وديلاورد كانوا بلا ريب من الرجال ذوي العقول المفتوحة، وكانوا مخلصين في رغبتهم في أن يؤسسوا في مستعمراتهم العديدة ملجأ للجماعات الدينية المضطهدة، وخصوصاً للجماعات التي كانوا يرتبطون بها ارتباطاً شخصياً، ولكنهم كانوا يملكون كذلك مساحات واسعة من الأرض معروضة للبيع. وكانوا كلهم منغمسين في مشروع تجاري كبير، وإذا كانت الممتلكات الشاسعة من البراري ستثبت أنها مربحة، فإن الناس وبأعداد كبيرة يجب أن ينجذبوا ويشتروا الأرض، ويقيموا بيوتاً ويدفعوا أجرة إعفاء للمالكين (Sweet, 1935: 46-47).

كانت الحرية مهمة، ولكن المال كان هو المال.

والحوافز الاقتصادية، تفوقت أيضاً على المؤسسة الدينية في إنشاء



المستعمرة الهولندية نيو أمستردام (التي ستصير لاحقاً نيويورك حين تولاهما البريطانيون). وكان الميثاق الأول لنيو أمستردام قد مُنح إلى شركة الهند الغربية بهدف إقامة مركز تجاري متقدم، ولكن ذلك المركز التجاري المتقدم احتاج إلى مستوطنين.

كان تحقيق الربح هو الهدف الأساس [للاستيطان]، وفكرة تأسيس مركز متقدم للمجتمع الهولندي في أمريكا الشمالية لم تكن أبداً الفكرة الأولى في عقول مديري شركة الهند الغربية. . . . وشركة الهند الغربية وهي تبدأ في ١٦٢٩ بفكرة «مالك الأرض» أطلقت سلسلة من التجارب لاجتذاب المهاجرين إلى هولندا الجديدة ولكنها على كل حال من دون أي نجاح ملحوظ. وفي الحقيقة كان عجز الشركة عن ملء المنطقة بالسكان واحداً من الأسباب الرئيسية لوقوعها في يد الإنكليز في العام ١٦٦٤. . . . والشخصية التجارية لهولندا الجديدة ولدت، بشكل مبكر جداً، حالة من التعددية الدينية وتسامح الأمر الواقع المرافق لتلك الحالة من تنويع واسعة من وجهات النظر الدينية. ومن قبل ذلك في العام ١٦٤٣ لاحظ كاهن يسوعي، وهو يزور نيو أمستردام، أنه «لا يمارس أي دين بشكل علني عام عدا الكالفينيين، وتقضي الأوامر بعدم السماح لأحد غير الكالفينيين، ولكن هذه الأوامر لا تراعى، وذلك أنه يوجد إلى جانب الكالفينيين في المستعمرة كاثوليك وبيوريتان إنكليز ولوثريون وأتباع تجديد التعميد. . . إلخ. والرغبة المتنامية لدى شركة الهند الغربية، وهي هولندية، في أن تملأ المقاطعة بالسكان أضافت اليهود والكويكرز إلى هذا المزيج الديني. (Smith, 1973: 12-13).

وتأتي الدلائل الإضافية على أن اجتذاب المهاجرين كان عاملاً سياسياً مهماً يدفع التسامح الديني في نيو أمستردام، تأتي مباشرة من بلاغ رسمي بين مديري شركة الهند الغربية والحاكم بيتر ستوفيسانت (Peter Stuyvesant):

أعلمتنا رسالتك الأخيرة أنك (ستوفيسانت) قد أبعدت من المقاطعة وأرسلت إلى هذا المكان على ظهر سفينة أحد الكويكرز واسمه جون باون (John Bowne)، وعلى الرغم من أننا نرغب ومن قلوب مخلصه في أن يبقى هؤلاء وآخرون من أتباع الفرق الدينية بعيدين من هناك، ومع ذلك، ونظراً إلى أنهم لا يبقون، فنحن نشك كثيراً جداً، في ما إذا كنا نستطيع أن نقيم

دعوى ضدهم بشكل قاس من دون أن نتسبب بإنقاص عدد السكان وتوقيف الهجرة، وهي ما يجب أن يُفضّل في هذه المرحلة الحساسة من وجود البلد. (استشهد به في : 136-142; Zweirlein, 1910; 230; Smith, 1973: ٤٣).

وقاد ضغط مشابه من أجل اجتذاب مستوطنين إلى المستعمرات - فترة استعادة الملكية - وهي بنسلفانيا ونيوجيرسي والكارولينيتان الشمالية والجنوبية، قاد أيضاً إلى درجة أكبر من التسامح المبدول للمنشقين الدينيين (Curry, 1986: 54-57; Stokes and Pfeffer, 1964: 7; Greene, 1941: 53). وفي الواقع أعلن وليام بن (William Penn) يطلب مستوطنين إلى مستعمرته من بين غير الكويكرز في ألمانيا واعداً إياهم بالحرية الدينية إن هم جاؤوا، واتبع مستعمرو الكارولينيتين الشمالية والجنوبية طريقاً مشابهاً (Sweet, 1950: 53). ومع حلول الوقت الذي وصلت فيه الكارولينيتان الشمالية والجنوبية قريباً من جعل مؤسساتهما السياسية رسمية، كان التنوع في المنطقة قد جعل الكنيسة المعترف بها رسمياً أمراً غير عملي.

كان مالكو الكارولينيتين الشمالية والجنوبية... قد قصدوا يوماً ما أن يؤسسوا كنيسة إنكلترا، كنيسة معترفاً بها في مجالات سيطرتهم، ولكن كان عليهم من البداية أن يتفكروا في تنويعا للمعتقدات لا أمل فيها، فهم بيوريتانيون من إنكلترا ومن نيو إنغلاند وهوغونوت وكالفينيون هولنديون وكالفينيون إسكوتلانديون، وكويكرز وأنواع عديدة من أتباع المعمودية. الإجماع المنسجم الذي كان يأمل به المالكون النبلاء كان مستحيلاً، ما لم يكونوا مستعدين لطرد تسعة أعشار من مستوطنيتهم. وبذلك انسحب المبدأ الديني أمام المصلحة الاقتصادية، وصار التسامح العملي هو القاعدة. (Miller, 1935: 60).

(٤٣) على الرغم من الجهود التي بذلتها شركة الهند الغربية لدعم درجة واسعة من الحرية الدينية لكي تجتذب مستوطنين في ما لم تكن أرضاً خصبة، فالميثاق، مع ذلك، وفي نهاية المطاف، وهو الممنوح من التاج والبرلمان الهولنديين طلب أن تكون الكنيسة الهولندية الإصلاحية هي المعترف بها رسمياً وطلب من شركة الهند الغربية أن تدفع من أجل صيانتها. وعلى الرغم من ذلك، أهملت الشروط الصارمة من الميثاق من أجل المزيد من سياسة «دعه يعمل» التي أدت في النتيجة إلى انتشار واسع للتنوع الديني. انظر : Frederick J. Zweirlein, *Religion in New Netherland* (Rochester, NY: John P. Smith Printing Company, 1910), pp. 140-141.

وكما لاحظ سويت كذلك، فالدافع الرئيس الذي جاء بمعظم المستوطنين إلى أمريكا كان هو الثروة، وليس العبادة، وبهذا فسيكون متوقعاً أن القادة الاستعماريين سيكونون أكثر استجابة لهذه الرغبة. «على الرغم من أن الحافز الديني كان حاضراً بقوة في تأسيس أكثرية من المستعمرات الإنكليزية حتى ذلك الوقت، وهو أمر واقع، كان الحافز الاقتصادي، مع ذلك، بلا ريب أقوى إلى حد بعيد في استحضار المستعمرين الأفراد إلى أمريكا» (Sweet, 1950: 52). لقد برزت الحرية الدينية بالتدريج لا من الجدل الفكري ولكن من ضرورات الاقتصاد السياسي.

كانت كنيسة إنكلترا قادرة على أن تزرع كنيستها الخاصة المعترف بها في تربة فرجينيا، ولكن، وإلى حد ما، بسبب الحافز الاقتصادي الموجود خلف استيطان المستعمرة، كانت المؤسسة الأنغليكانية ضعيفة نسبياً، وكان المنشقون قادرين على التحرك إلى داخل تلك الأراضي (Ahlstrom, 2004: 184). وهذا لا يعني أننا نقول إن الهجرة جاءت خالية من النزاع، لقد كان رجال الدين الأنغليكان منتصرين في إقناع السلطات الاستعمارية لطرد جماعة من البيوريتان في العام ١٦٤٩ ولحظر أتباع المعمودية بعد عقد من الزمان (Ahlstrom, 2004: 192). وعلى كل حال، فالحافز على اجتذاب المهاجرين دفع الحركة من أجل الحرية الدينية في وقت تأخر حتى ١٧٧٦ مع وجود شخص هو جيمس ماديسون نفسه وليس غيره وهو المهندس الرئيس للتعديل الأول للدستور الأمريكي، يقيم الارتباط بين الحرية الدينية وبين الحاجة إلى اجتذاب العمّال. وجادل ماديسون أنه «إذا تحدّث فرجينيا هذا النمط المتنامي من الحرية الدينية [المشاهدة في رود آيلاند وبنسلفانيا] بأن تؤسس سياسة لكنيسة معترف بها فإنها ستغلق الباب أمام الهجرة وتشجّع المنشقين على ترك الولاية إلى غيرها، إلى أجواء أكثر حرية» (Buckley, 1977: 99) <sup>(٤٤)</sup>. وآخذين بالاعتبار أن أفكار ماديسون في الهيكل الحكومي كانت معروفة جيداً للذين هم في الميثاق الدستوري، فيمكن القول بشكل سليم إن واضعي دستور الولايات المتحدة كانوا واعين

---

(٤٤) فعلياً، كانت مناقشة ماديسون تستطيع بالتأكيد أن تنطبق على أواخر القرن التاسع عشر حين استلزم تصنيع الولايات المتحدة اجتذاب عمال من أمم كاثوليكية مثل إيرلندا، وإيطاليا، وأقسام من ألمانيا، ومن الإمبراطورية النمساوية - الهنغارية.

بشكل جيد أن تحديد الحرية الدينية الطائفية سوف يتعدى على الازدهار الاجتماعي وقرروا لصالح إعلان عام للحرية الدينية، تماماً مثلما خمن الافتراض (٣) في الفصل الثاني، فالقرارات لرفع الرقابة عن السوق الدينية كانت محفوزة باعتباريات من قضايا مساعدة مثل الرفاهية الاقتصادية للكيان السياسي.

## ٢ - التبادل بالبيع والشراء والتجارة

هناك حافظ اقتصادي كبير آخر يعمل على ترويج الحرية الدينية وهو مرتبط بشكل وثيق مع الهجرة: وهو ترويج التجارة والصناعة وكما لوحظ في (البديهييتين ٣، ٤ في الملحق)، يفضل القادة السياسيون أولاً أن يدعموا بقاءهم السياسي وبعدها ترويج النمو الاقتصادي (بوصفه وسيلة لتوسيع إيرادات الضرائب من دون رفع معدلات الضريبة ووسيلة لجعل المواطنين سعداء). فإذا كانت بعض السياسات تميل إلى تثبيط التبادل التجاري في البيع والشراء من دون التأثير في البقاء السياسي، فسوف يريد السياسيون أن يزيلوا تلك الحواجز، مع بقاء العوامل الأخرى على حالها<sup>(٤٥)</sup>. القيود المفروضة على الحرية الدينية مثلت فعلاً حاجزاً مهماً للتبادل بالبيع والشراء داخل المستعمرات ومثلت بعد الحرب الثورية، حاجزاً مع الأمم الأجنبية الأخرى. وعلى الرغم من كل شيء، فإذا كان المرء يسجن كل تاجر ميثودي، بشكل رتيب، يمر عبر المدينة، فمثل هؤلاء التجار سوف يختارون أن يتجنبوا المدينة في المستقبل. وكون التبادل التجاري يزدهر حين يسمح لأفراد الأقليات الطائفية الدينية بالمرور الحر كان هو الدرس المستفاد من هولندا (Curry, 1986: 17). وكما لاحظ ستوكس وبفيفر (Stokes and Pfeffer)، «مال التبادل التجاري إلى صرف انتباه المستعمرات عن انشغالهم السابق الذي كان يستغرق انتباههم بحصره في مسألة الدين وشجعهم التبادل التجاري على أن يفكروا تفكيراً، أقل نسبياً، في الكنيسة، وتفكيراً أكثر في الدولة

---

(٤٥) طبعاً قد يسأل المرء، حينئذ، لماذا يفضل السياسيون دائماً التعريفات؟ والمثال السهل وهو أن الناخبين المهمين الذين يدعمون سياسياً معيّناً يريدون هذه التعريفات في مكانها من أجل مصلحتهم الخاصة. وهذا يصدق على السياسيين الديمقراطيين الذين يواجهون انتخابات، وبالنسبة إلى المستبدن الذين ما زالوا يحتاجون إلى الدعم المجتمعي.

والتجارة. وبدأ المستعمرون، واحداً بعد الآخر، يرون الميزة الحسنة الضخمة التي ستستمدّها التجارة من الحرية» (Stokes and Pfeffer, 1964: 29).

دور التجارة في دفع عدم التسامح بلطف ليسمح بتسامح أكبر جاء مبكراً في تاريخ الولايات المتحدة. والرغبات المتنازعة لتنمية التبادلات التجارية بين المستعمرات في الوقت نفسه الذي يروّجون فيه للاستقامة الدينية في أراض محددة أدّت في النتيجة تقريباً إلى حرب تبادل تجاري بين نيو إنغلاند ورود آيلاند.

في العام ١٦٥٩، كتبت المستعمرات المتحدة [التي هيمن عليها البيوريتان] والتي كانت مكوّنة من [نيو هافن، وماساتشوسيتس، وكونكتيكت، وبلايموث] إلى رود آيلاند لتشير إلى أن الكويكرز كانوا يستقبلون هناك وطلبت أن يستبعدوا لثلاث سنوات العدوى. وإلا، كما أشارت الرسالة، فقد يكون على المستعمرات أن تتخذ خطوات أخرى لحماية نفسها. وقد فسّرت رود آيلاند هذه الرسالة بأنها تهديد بحظر التبادل التجاري وكان من الواضح أن رود آيلاند خافت من ذلك. وردّ رئيسها بنديكت آرنولد (Benedict Arnold)<sup>(٤٦)</sup> بطريقة تصالحية، معلناً أن مستعمرته كانت ترغب في الاحتفاظ بعلاقات جيدة مع جيرانها. . . . وبعد ذلك بوقت قصير، في رسالة إلى جون كلارك (John Clark)، وكيلها في إنكلترا، كشف المجلس التشريعي لرود آيلاند مشاعره الحقيقية. أقرّت الرسالة أن الكويكرز كانوا مصدر إزعاج فعلاً للمستعمرات الأخرى، ولكن رود آيلاند ليس لديها أي سبب لاتهامهم بخرق السلام الأهلي. . . . وكما ثبت في النهاية، كان الجواب تقريباً أي شيء ما عدا العقوبات الاقتصادية، جواب قد يكون سكان رود آيلاند أصحاب البصيرة قد التقطوه من نظرة على قوانين نيو هافن، التي سمحت للكويكرز بالتبادل التجاري في المستعمرة طالما أنهم لا يقومون بالوعظ (Curry, 1986: 22-23).

من الواضح، أن البيوريتان في نيو هافن أدركوا أن اجتذاب التبادل

---

(٤٦) كان الجد الأكبر للخائن المعروف بالاسم نفسه. وعلى الرغم من أن آرنولد واحد قد يكون خان قضية الحرية فالموقف الثابت الأكبر ضد عدم التسامح ساعد، بطريقة صغيرة ولكن مهمة، في جعل الولايات المتحدة أمة من أكثر الأمم الحرّة دينياً على وجه الأرض.

التجاري كان أهم من قمع الكويكرز. لم تنتج أي حرب في التبادل التجاري وقدّمت عدة عرائض التماس قدّمت إلى الملك جيمس الثاني أدّت في النتيجة إلى قرارات مرضية لمصلحة الكويكرز. وكانت عريضة التماس من «تجار متنوعين وآخرين» قد أنتجت في النهاية إنهاء أقصى القيود التي كانت مفروضة ضدّ طائفة أتباع تجديد التعميد في ماساتشوسيتس (Curry, 1986: 17). وهذا، طبعاً لم يؤدّ في النتيجة إلى حرية فورية وكاملة للفرق الدينية الأقلية، فقادة البيوريتان ابتدعوا طرقاً أخرى عديدة لتتغص راحة أتباع غير الكنيسة المستقلة، (ومن ضمنها استمرار فرض ضريبة دينية وفرض محظورات على الاقتراع بالنسبة إلى السكان المقيمين إقامة دائمة في المستعمرة من الذين شعروا برغبة في أن يتعبّدوا بطريقة مختلفة).

توسّع التبادل التجاري بين المستعمرات مع الوقت والسكان، وزاد الضغط للسماح بالحركة غير المقيدة للتجار من الطوائف الدينية المختلفة كلها، من دون تدخل في النشاطات العادية. والارتباط بين التسامح الديني والتجارة والثروة الاجتماعية، وهو هدف جميع القادة الاستعماريين، صار واضحاً على نحو متزايد. وفهم وليام بن، وهو أحد المدافعين العظماء عن الحرية في أمريكا الاستعمارية، العلاقة بين التبادل التجاري وبين الحرية الدينية. ففي مقالته عن الكيفية التي تضمن السلام الاجتماعي والرفاهية في إنكلترا والمقدمة إلى الملك تشارلز الثاني، وضع وليام بن الأساس لما ستصير إليه الفلسفة السياسية لمستعمرته الخاصة به.

أنعم النظر في السلام والوفرة والسلامة، وهي البواعث الثلاثة المقنعة العظيمة لأي بلد لتحترم الأمير ولتحتبّ الحكومة، إضافة إلى المغريات للأجانب لقيام التبادل التجاري معها ونقل أنفسهم إليها، وهي التي تفتقد تماماً بمثل هذه الانحيازات [قيود على الحرية الدينية]... فالفقر سوف يستبدل بهذه الوسيلة بالوفرة، بتدمير عدة آلاف من العائلات داخل هذه المملكة، وهم مفيدون فائدة عظيمة لتنفيذ أكبر تجارة جوهريّة في ذلك المكان: رجال أصحاب فضيلة وابتكار جيد وصناعة عظيمة وعمالهم لا يحافظون فقط على الأبرشيات من الاضطراب وتكلفة صيانتها وما يخصها، ولكنهم يساعدون أيضاً في رعاية الفقراء، وهم مسهمون عظماء في إيرادات الملك عن طريق تجارتهم. هذه الشدّة الشديدة جداً [القيود المفروضة على

الحرية الدينية] سوف تؤدي إلى زيادة عدد المفلسين في مملكة إنكلترا في غضون سبعة أعوام، أكثر مما كان متوقعاً في الحسابات الأخرى كلها في سبعة أعصر (Penn, 2002: 58) <sup>(٤٧)</sup>.

هذه المناقشة من بن كانت لامعة من الناحية الاستراتيجية، فإذا كان التاج متردداً في السماح بالحرية الدينية بناء فقط على الخلفيات الأخلاقية (التي ناقشها بن أيضاً)، فقد كان من الحكمة إذاً أن يقوم بالاحتكام مباشرة إلى المصالح المالية للمملكة.

وفي مقالة أكثر تحديداً عن الحرية الدينية، نشرت بعد أربع سنوات تلت (وقبل سنتين من منحه الاستعمارية) أقام بن مرة ثانية العلاقة الرابطة بين التجارة والرفاهية.

طريقة العبادة تلك التي أمرنا أن نُجمع عليها، لا تخلق أشخاصاً أفضل يعيشون في المكان بطريقة معينة، وذلك دليل توضيحي، ولا فنانين أفضل، وذلك أنه لا يمكن أن يكون الذهاب إلى الكنيسة، وسماع الصلاة العامة <sup>(٤٨)</sup>، أو الاعتقاد بالأسقفية الحاضرة، هو الذي يعلم الرجال كيف يبنون سفناً أو بيوتاً، أو كيف يصنعون الملابس والأحذية، والهواتف ذوات الأقراص أو الساعات، أو كيف يشترون ويبيعون أو يتبادلون التجارة داخلياً أو يتاجرون مع العالم على نحو أفضل، بأكثر مما تفعله الصلوات من أي دين آخر. ونظراً إلى أن هذه الأشياء مفيدة، إن لم تكن ضرورية في المجتمع المدني، أليس منع، لا بل تخريب، مثل هؤلاء الرجال، لأنهم لن يحضروا ليسمعوا الصلاة العامة، وإلى آخر ما هنالك من الأمور، أليس هو تدميراً للمجتمع المدني؟ (Penn, 2002: 238) <sup>(٤٩)</sup>.

ومرة أخرى يحتاج بعد عدة سنوات تلت من أجل تسامح أكبر في كل أنحاء المملكة الإنكليزية (في أرض الوطن وفي خارجه)، يقرر بن:

---

(٤٧) يأتي هذا الاقتباس من: William Penn, «England's Present Interest Considered: With Honour to the Prince, and Safety to the People», (1675).

(٤٨) وهي إشارة إلى كتاب الصلاة العامة الأنغليكاني.

(٤٩) نشرت أصلاً في ١٦٧٩ بعنوان: «An Address to Protestants of All Perswasions [sic] More Especially the Magistracy and Clergy, for the Promotion of Virtue and Charity».

ولكن نظراً إلى أن [الاضطهاد] له عدة حجج لمصلحته، وهي مستمدة من الميزات الحسنة التي أتت وسوف تأتي للجمهور من الاضطهاد، فذلك هناك أضرار متنوعة لا بد من أن تتبع اضطهاد المنشقين بشكل لا يمكن معه تجنبها، وهي قد تؤدي بشكل معقول إلى ثنيهم عن مثل هذه القسوة. لأنهم يجب إما أن يدمروا أو يهربوا أو ينسجموا مع الإجماع، وربما لا يكون الأخير هو الأسلم. فإذا أصابهم الخراب (Fuin'd) (\*) في ممتلكاتهم وسجنوا في أشخاصهم، وإذا حُسبت هذه الأمور باعتدال، فإن ربع التبادل التجاري والتصنيع في المملكة يهبط، وأولئك الذين ساعدوا لرعاية الفقراء، يجب أن يقابلوا بالصدفة كتاب الفقراء للرعاية، وهذا يبدو على أنه إفقار للجمهور. ولكن (\*\*) إن أرادوا تجنب هذا، فهم ينقلون أنفسهم، مع ممتلكاتهم، إلى حكومة أخرى، لا بل ولو كانت إلى أي من مستوطنات [مستعمرات] الملك، فالعدد أكبر إلى حد بعيد جداً من أن يُستثنى من الوطن. بهذا القدر من المخزون الرئيس يراود أن تحصل التجارة السنوية، وبهذا العدد من الناس أيضاً، ليستهلكوا نمونا السنوي، لا بد من أن يتجمع بشكل مدمر للتبادل التجاري من إحدى الطرق، ولأراضي ولايجارات المملكة من الطريق الأخرى (Penn, 2002: 317) (٥٠).

وتبريرات بن للحرية الدينية عملت على ما يبدو حين منحه الملك شارلز الثاني مستعمرة كان فيها الكويكرز وآخرون أحراراً ليزاولوا رغباتهم التجارية. والرغبات التجارية للكويكرز، المعروفين بالتجارة والصناعة، أخذتهم بعيداً وواسعاً في كل أنحاء المستعمرات حيث أسهموا بالتعددية الدينية المتنامية التي حثت في نهاية المطاف على حرية أكبر. وبعد أكثر من قرن في ما بعد، أخذ ورثة بن من الكويكرز أنفسهم، على عاتقهم التشديد على الحرية الدينية بوصفها «الأساس الصلب الوحيد الذي يمكن وضعه للرفاهية وللسعادة لهذه البلاد أو لأي بلاد أخرى» (Religious Society of Friends, 1789) في عريضة التماس إلى الرئيس جورج واشنطن. وهذه

(\*) Fuin'd هكذا في الأصل. والأرجح أن تكون خطأ مطبعياً لكلمة ruined (المترجم).

(\*\*) bit هكذا في الأصل ولعلها but (المترجم).

(٥٠) نشرت في الأصل في العام ١٦٨٦ بعنوان: «A Perswasive [sic] to Moderation to Church-Dissenters, in Prudence and Conscience».



العريضة لم تكن قضية صغيرة مع الأخذ بالاعتبار أن الكويكرز كانوا دعاة مسالمة في وقت قصير بعد أن كانت الأمة قائمة بالاستعداد للحرب. وكان جواب واشنطن هو أنه يؤكد لهم أن حقوقهم ستكون محمية<sup>(٥١)</sup>.

وظهرت العلاقة بين التبادل التجاري وبين الحرية الدينية أيضاً في فرجينيا، حيث تسبب الواعظ المشيخي البروتستاني المتجول من مكان إلى آخر المسمى صامويل ديفز بالنزاع مع المسؤولين الأنغليكان وهو يحاول أن يمنع تعدي جماعة المؤمنين المجتمعة من قبل الواعظين المتجولين في أثناء اليقظة الكبيرة. وفي محاولة للحصول على تراخيص من أجل استخدام بيوت اجتماعات لأغراض العبادة، واجه ديفز مقاومة كبيرة في الخمسينيات من القرن الثامن عشر.

وتلى ذلك صراع طويل على قضايا التراخيص، وفي أثناء هذا الصراع كان واضحاً أن مجلس [فرجينيا الاستعمارية] كان مصمماً على الإمساك بالمتشقين ضمن حدود. وأعلم الرئيس [توماس] لي (Thomas Lee) الهيئة [البريطانية] للتجارة فوراً بعد رفض الترخيص أنه رأى أن الحرية التي سعى ديفيز (Davies) للحصول عليها لمدّ نشاطاته الوعظية «لم تكن ضمن كلمات أو قصد [قانون] التسامح، وهو يسبب قلقاً كبيراً لرجال الدين وللناس. وفي حين ساند أسقف لندن مساعي المجلس [لتجديد الحرية الدينية]، أعطى لوردات التجارة، الذين ما كانوا أبداً حساسين لحاجات الجماعات القلقة الاستعمارية الحاكمة، أعطوا تعاطفاً محدوداً للغاية أعطوا عزاء بارداً. فنصحوا بأن «الممارسة الحرة للدين فرع قيم جداً من الحرية الحقيقية، ولذلك فهي جوهرية لإغناء ولتحسين أمة تبادل تجاري، ويجب أن تعتبر دائماً مقدّسة في مستعمرات جلالته» (Isaac, 1973: 27).

توماس لي لان، جزئياً فقط، لهذا التوجيه العام من هيئة التجارة وعلى الرغم من السماح ببعض الحريات للواعظين المتجولين من مكان إلى مكان، استمر المسؤولون الاستعماريون بالإشارة إلى الواعظين المتجولين في «تهم الإزعاج» (Isaac, 1973: 27-28).

---

(٥١) هذا الجواب مربوط بالوثيقة نفسها كما هو متوافر في الهامش الرقم (٥٠) أعلاه.

في نيو إنغلاند، كان ميناء المدينة الرئيس في بوسطن قد استثنى في وقت مبكر من تاريخ خمسينيات القرن السابع عشر من القوانين التي طلبت دفع الأعشار الضريبية الإلزامية الدينية إلى الكنيسة المستقلة، (McLoughlin، 1971: 118). وبالنسبة إلى المتحمسين المعجبين أتباع الاقتصاد السياسي العام، اعتبر هذا قريباً من الاستثناءات الضريبية والقانونية الممنوحة لحث النمو الاستثماري في «مناطق المشاريع الخاصة» وقد أشار الكاهن إسحق باكوس من طائفة أتباع المعمودية في مناشدة إلى حكومة ماساتشوستس في ١٧٧٨ من أجل وضع نهاية للضرائب الدينية في مكان آخر من المنطقة، أشار إلى العلاقة بين ثروة بوسطن والحرية الدينية (وضمناً لاحظ مستوى التعددية في تلك المدينة).

من خلال قانون صريح لهذه الحكومة، تُركت الجموع من الناس في بوسطن، حرة حرية كاملة، في هذه الثمانين عاماً، لاختيار أي عبادة يريدون أن يحضروها، لا يُجبروا على أن يدفعوا، ولو ربع بنس، ليدعموا أي شيء لم يختاروه. وهنا براهين كافية ليظهر أن هذه الحرية قد أسهمت إسهاماً عظيماً في رفاهية البلد لا في إيذائها. (Backus، 1778: 11).

وكان الدرس المدهش المستفاد من بوسطن هو أن هذه الحرية لم تؤدّ إلى إفلاس الكنائس كما ظنّ الكثيرون (McLoughlin، 1968: 1402). ومع ذلك، فنهاية الضرائب الدينية الإلزامية في ماساتشوستس لم تحدث حتى العام ١٨٢١، وهو آخر تاريخ بين المستعمرات الثلاث عشرة الأصلية. وهذا غير مفاجئ إذا أخذنا في الحسبان العمق الذي تثبّت فيه الكنيسة المستقلة بقوة في المستويات المختلفة من الحكومة. ولكن تنامي تعددية المستعمرة موحدة مع الثروة التي جاءت بها هذه التعددية، دفعت مسؤولي الدولة في نهاية المطاف إلى رفع القيود عن سوقهم الدينية (قارن ب: McLoughlin، 1971: 692).

لخص أحد أوائل علماء الاقتصاد السياسي في أمريكا، وهو تنش كوكس (Tench Coxه)<sup>(٥٢)</sup>، لخص العلاقة بين الحرية الدينية والتجارة عند مطلع فجر الأمة الجديدة.

---

(٥٢) الأول ولكن يحتمل أنه ليس «معروفاً على النحو الأفضل» ربما يحث الاقتباس هنا، بعد قرنين تقريباً، على نهضة في دراسة فكر تنش كوكس (Tench Coxه).

على هذا النحو هي الحالة الحاضرة للأشياء في بنسلفانيا، وهي تقريباً الحالة نفسها في عدة ولايات أمريكية أخرى، أي نيويورك وماين وفرجينيا والكاروليتان الشمالية والجنوبية وجورجيا وفيرمونت وكنتاكي: ولكن على الرغم من أن الحالة ليست كذلك في البقية، فالاختلاف الرئيس هو أنها مسكونة بالسكان بشكل كامل، وأنه لا توجد هناك أراض جديدة ذات أي قيمة غير مبيعة، وأن الأرض الزراعية، التي تم تحسينها، هي بالطبع أغلى مما هي عندنا. في تلك الولايات، على كل حال، وفرت الزراعة والتجارة والمصانع وصيد الأسماك والإبحار، معيشة مريحة وعوائد كثيرة من الأرباح للمجتهدين والمتعاطفين على نحو حسن، وسط بركات الحرية المدنية والدينية (Coxe, 1798: 74).

### ٣ - الهجرة الداخلية: خيار خروج المنشق

على الرغم من أن سياسة التاج البريطاني (وكرومويل) سمحت للمنشقين الدينيين بالانتقال من أوروبا إلى أمريكا في جهد من التاج لبناء مستعمرة مريحة، فقد كان شكل آخر من الهجرة، مع ذلك، حاسماً في تعزيز التعددية الدينية (وفي نهاية المطاف الحرية) في المستعمرات، وهو القدرة على التحرك داخلياً. ومن الناحية السياسية، كان ثمن مراقبة قوانين الحرية الدينية وتنفيذها، ثمناً باهظاً على نحو مخيف، وبشكل خاص في مناطق الحدود المتقدمة بعيداً عن نظر رجال الدين في الكنيسة المعترف بها رسمياً. فاضطهادات الأقليات الدينية التي حدثت فعلاً وقعت عادة حين قام أولئك المنشقون بالكثير جداً من الاضطرابات في بلدة كبيرة أو في مدينة، مثلما كانت الحالة مع ماري داير في بوسطن. وعلى الرغم من أن بعض الطوائف الدينية حاولت أن تستبقي سيطرة حازمة فوق معتقدات وممارسات السكان المحليين، فإن تعددية أمر واقع دينية، وحرية نتجتا تدريجياً، وذلك من مجرد حقيقة أن الناس كانوا يستطيعون بسهولة أن ينهضوا فجأة ويغادروا إذا لم تعجبهم القوانين التي كانوا يعيشون بموجبها (Finke, 1990: 612; Bainton, 1941: 116). وعلى الرغم من أن محاولات كانت قد بذلت لإنفاذ إجماع ديني صارم في فرجينيا ونيو إنغلاند، فمع ذلك، «تحت الظروف القاسية للاستيطان في الحدود المتقدمة في غياب الأساقفة والمحاكم الكنسية، لم تكن الحاجة تدعو إلا قليلاً إلى مثل هذه الإجراءات

التي لا تحيد عن الصواب [من الكنيسة الرسمية]، وكان من المستحيل الحفاظ عليها في المستعمرة... ونتيجة لذلك، كان أولئك المتمسكون بمواقف بروتستانتية مختلفة، غير مقبدين بأي أسقفية مركزية قوية، كانوا قادرين على أن يكتفوا العبادة المحلية لتناسب تفضيلاتهم» (Curry, 1986: 30).

ربما كان أشهر جميع المنشقين الدينيين، الذي أخذ «خيار الخروج» في تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية، هو روجر وليامز (Roger Williams) (٥٣). وكان وليامز قلقاً من أن بيوريتاني ماساتشوسيتس لم يكونوا بيوريتانيين بما فيه الكفاية، ووصل وليامز إلى النزاع مع السلطات الدينية الحاكمة للمستعمرة، وعلى وجه الخصوص جون كوتون (John Cotton). وكان الخروج المتطرف، الراديكالي، من وليامز على الإجماع المنسجم مع الكنيسة المعترف بها، والذي حاجج بموجبه أنه لا تستطيع أي حكومة أن تملّي المعتقدات على أي فرد، كان هذا الخروج على الإجماع قد احتك ضد مصالح التراتبية الهرمية البيوريتانية الحاكمة التي كانت قد أنشأت كنيسة معترفاً بها رسمياً في ماساتشوسيتس (Stokes and Pfeffer, 1964: 13-16). وبعد أن داخلهم الخوف من أن ملجأهم الديني في نيو إنغلاند سوف يتعرض للاضطراب على يد الأسقف وليام لود، الذي كان يتصرف بقوة وعلى نحو قاس ضد الانشقاق في إنكلترا القديمة، رأى قادة البيوريتان في ماساتشوسيتس أن من أفضل مصالحهم السياسية أن يبعدوا وليامز في العام ١٦٣٥ (Stead, 1934: 242). وهذا يبيّن حتى الآن مثلاً آخر، كيف أن الحساب السياسي، أي الرغبة في حفظ ميثاق المستعمرة، أملى السياسة المتبعة نحو الجماعات الدينية (وكلها وفق الافتراض (٣)، وفيه أن اعتبارات البقاء السياسي تؤثر في القرارات المتخذة بشأن الحرية الدينية).

خبرة روجر وليامز مع عدم التسامح الديني ومثله العليا الانفصالية المتطرفة، الراديكالية، على نحو متزايد قادت إلى إعلان الحرية الدينية في مستوطنته بروفيدنس (Providence)، وهي التي اجتذبت بدورها اصطفاً من

---

(٥٣) ألفت شخصية وليامز عموماً بظلالها على شخصية أخرى مهمة في تاريخ رود آيلاند، وهي شخصية جون كلارك، فهذا هو الذي أنشأ أول كنيسة لطائفة أتباع المعمودية، في مستوطنة نيويورك وسجل بالوثائق مدى الاضطهاد الذي ارتكبه ماساتشوسيتس بالتفصيل. انظر: John Clark, *Ill News from New England* (London: Henry Hill, 1652).

المنشقين شمل طائفة أتباع تجديد التعميد، والكويكرز، وعدداً قليلاً من الكاثوليك واليهود، واليهودونوت الفرنسيين كذلك. وكان قرار وليامز في تفضيله سياسات دينية مفتوحة، قد استشهد به على نطاق واسع بوصفه أحد الأسس الرئيسة للحرية الدينية في الولايات المتحدة، وكان مؤثراً في أمثال جيمس ماديسون وإسحق باكوس (Noonan, 1998: 56). وسيبدو أن هذا التأثير يعزز الدعم للتفسيرات التصورية الفكرية لصعود الحرية الدينية. وكما سبق أن ذكرنا في الفصل الثاني، فالأفكار تؤثر فعلاً في السياسة. ولكن هذه الأفكار تتطور في الغالب استجابة لمصالح محددة. ولذلك، يجب أن يبقى ملاحظاً أن الاعتبار السياسية والاجتماعية أدت دوراً مهماً في دفع وليامز نحو وجهة نظره، وكان النظام الاجتماعي ذا أهمية عظيمة لوليامز. ففي عصر كان فيه الانقسام قد صار سائداً اجتماعياً أكثر فأكثر، كان الإجماع القسري في الرأي سيؤدي في النتيجة إلى نزاع مدمر فقط. ويذكرنا بوزمان (Bozeman):

بمناقشة قلما تلاحظ استخدمها وليامز في دفاعه عن التسامح. وذلك لأنه كان واحداً من أشخاص عديدين في القرن السابع عشر كانوا يشعرون بالاشمئزاز من مشهد النزاعات الدموية الداخلية ضمن «العالم المسيحي». حرب الثلاثين عاماً الوحشية لم تكن قد انتهت إلا حديثاً فقط، وفي إنكلترا نفسها، أدت سياسة النزاع بين الكاثوليك والبروتستانت إلى سقوط عدد كبير من الشهداء. وكثيرون كانوا قد بدؤوا يدركون أن الافتراض القديم جداً عن الإجماع الديني المنسجم مع الكنيسة المعترف بها كان قد صار خطراً على السلام والرفاهية في المجتمع الغربي. من المهم أن نقدر أن وليامز حث في الغالب على التسامح الديني ليكون علاجاً لنزاعات كان العالم المسيحي يتمزق ببطء من داخله إلى أجزاء بسببها، وأصرّ وليامز أن «الإجماع القسري»، هو كما أصر، أعظم فرصة للحرب الأهلية، (Bozeman, 1972: 61-62) [التشديد في النص الأصلي].

وفكرة أن التعددية الدينية كانت ستؤدي إلى تأجيج الحرب وإلى عدم الاستقرار الاجتماعي لم تكن فكرة غير مألوفة في الأيام الاستعمارية. ولهذه الفكرة جذور تاريخية عميقة يُستشهد بها في الغالب بوصفها سبباً يجب أن

تقوم من أجله الحكومة بضبط الاقتصاد الديني و/أو تحافظ على كنيسة واحدة للدولة (قارن ب: Hawkins, 1928: 111-122). ولكن إذا أخذنا بالحسبان أن تعذر العودة عن الإصلاح البروتستانتي كان يعني أن التنوع الديني كان سيصبح حقيقة في الحياة الغربية، فإن حلّين سياسيين عرضا نفسيهما: **الأول**، هو أن الدولة تستطيع أن تحاول أن تدرأ النزاع المحتمل باستئصال الخارجين عن إجماع الكنيسة المعترف بها. والحروب الفرنسية الدينية، والحرب الأهلية الإنكليزية، واضطهاد الأقليات الدينية في أنحاء المستعمرات البريطانية كلّها تقدّم حالات ذات علاقة بالموضوع تبين كيف أن هذا الخيار كثيراً ما كان هو الخيار المفضل. والمفارقة، هي أنه كلما حاولت الدولة، بعد أن يداخلها الخوف من الاضطراب الاجتماعي، أن تحطم نمو التعددية، صار المجتمع أكثر تمللاً. وفهم روجر وليامز لهذا الوضع، جعله يفهم أن أكبر منفعة يجب الحصول عليها من الخيار الثاني للسياسة هو: «عش ودع غيرك يعيش». إذا كان العنف والإكراه عديمي الجدوى في دحر الانشقاق الديني ولم يقودا إلا إلى المزيد من النزاع، فإنّ إبعاد الدولة عن تنظيم الحياة الروحية بدا الطريق الأفضل إلى الانسجام الاجتماعي.

وعلى الرغم من أن هذا الخيار لم يُحتَفَ به في ذلك الوقت بوصفه مبادرة جديدة جسورة، كانت التجربة العظيمة في رود آيلاند مع الحرية الدينية، مع ذلك، تحت المراقبة من عيون مهتمة، في كل من المستعمرات المتّحدة (من ماساتشوسيتس، وبلايموث، وكونكتيكت) وفي إنكلترا (Harkness, 1936: 219). فالجيران البيوريتانيون لرود آيلاند كانوا قلقين بشأن التسامح الديني المتوسّع في أراضيهم، بالإضافة إلى حقيقة أنهم هم أيضاً أرادوا أن يمتصوا الكثير من «البلدات المرتدة من رود آيلاند» (Bozeman, 1972: 46-47). وحقيقة أن المستعمرة الناشئة كانت محاطة بالهجمات من المشاحنات الداخلية ومن الصراع الداخلي ترك الانطباع بأن المنطقة التي تأسست على حرية دينية خالية (نسبياً) من القيود هي أرض مقدّر لها الفشل في عيون جيرانهم في نيو إنغلاند (Bozeman, 1972: 53-54). وأنقذت تجربة وليامز إلى حد كبير بحقيقة أن أوليفر كرومويل، وهو بيوريتاني ومتعاطف مع الحقوق الدينية، برز منتصراً في الحرب الأهلية الإنكليزية (James, 1975: 57). وجو التسامح الديني الذي دام طويلاً في

إنكلترا في أثناء حماية كرومويل قدّم لرود آيلاند حيزاً للتنفس تدعو الحاجة إليه من أجل المستعمرة لتثبت استقرارها. وفي الوقت الذي نمت فيه رود آيلاند من ملاذ للأشخاص الفرديين الخشنيين و«الساخطين» الدينيين إلى مستعمرة منتجة، صار واضحاً أن حرية الدين لا موجب لتتحول بالضرورة إلى فوضى اجتماعية. وفي الواقع، تحركت رود آيلاند، على كل حال، نحو بيئة دينية أكثر وقوعاً تحت السيطرة مع أواخر القرن السابع عشر في محاولة لقمع بعض الاضطراب الاجتماعي، وتطبيق قيود اقترع على اليهود والكاثوليك وقمع الكويكرز وطائفة أتباع المعمودية المتطرفين، الذين رفضوا أن يحملوا السلاح في الدفاع عن المستعمرة (Noonan, 1998: 54) وكما يخمن الافتراض (١) فهناك ميل لدى الأكثرية لتمارس السيطرة على الأقلية.

خبرة رود آيلاند، مشتركة مع إنشاء بنسلفانيا وميريلاند بصفتها ملاذات يلجأ إليها المنشقون الدينيون المغامرون، كان لها أثر مثير للاهتمام في إحداث صورة عكسية على الحرية الدينية في الولايات المتحدة. وكما يلاحظ نونان، فهذه «المستعمرات بينت عملياً أن كنيسة إنكلترا كانت تستطيع أن تتسامح مع الأشكال الأخرى من العبادة المسيحية وبهذا أعدت الأرضية لقانون التسامح الإنكليزي» (Noonan, 1998: 55) <sup>(٥٤)</sup>. وقانون التسامح، بدوره وضع قيوداً على أعمال المستعمرين الذين سعوا إلى فرض الإجماع الديني في أراضيهم وقدّم أمثلة تحتذى للمسؤولين المستعمرين. في أربعينيات القرن الثامن عشر، و«رغبة في تجنب كل إعاقة للهجرة على الجبهة المتقدمة، التي حمت الشرق من الهجمات الهندية، فسّر حاكم [فرجينيا] [وليام] غوش [William] Gooch قانون التسامح بوصفه إجماعاً ممكناً إلى أوسع حدّ ممكن مع موقف التاج» (Smith, 1972: 30). والجهود التي حاولت بها جماعات الضغط والتأثير التي قامت بها الأقليات الدينية

---

(٥٤) وشمل نونان ماساتشوسيتس باي بوصفها واحدة من المستعمرات التي تبين عملياً أن الأنغليكانية كانت تستطيع أن تتسامح الانشقاق الديني وتبقى. فإذا أخذنا بالاعتبار أن كثيرين من بيوريتان ماساتشوسيتس ما زالوا يعتبرون أنفسهم أنهم ضمن كنيسة إنكلترا «الصحيحة» أو يمثلونها، فقد يكون من التسامح قليلاً إدراج ماساتشوسيتس في الخلطة. ومع ذلك، فمن الناحية الفنية، كان نونان يشير إلى كنيسة إنكلترا الرسمية في الوطن الأم.

كي تهزّ وتحرر من نير التقدير العام للضرائب، التي يفرضها أتباع الكنيسة المستقلة (في ماساتشوسيتس) والأنجليكان (في فرجينيا) رجعت في عملها إلى قانون التسامح (McLoughlin, 1971: 108-110). وفي إحدى المفارقات العظيمة في التاريخ، فإن المستعمرين الأمريكيين، على الرغم من أنهم خاضوا حرباً قاسية للاستقلال ضد ملك إنكلترا في سبعينيات القرن الثامن عشر، فقد كان التاج البريطاني قبل قرن تقريباً هو الذي ساعد في زرع بذور الحرية.

#### ٤ - التعددية الدينية ونهاية أعشار الضرائب الإجبارية

كانت الحاجة إلى اجتذاب المهاجرين والخروج السهل من الاضطهاد الديني تعني أن التعددية الدينية زادت مع مرور الزمن (انظر الافتراضين (أ) و(ب)). وهذه التعددية الدينية لم تشمل فقط ناساً من مثل الكويكرز (المستوطنين بسعادة في مستعمرة وليام بن والمنتشرين بعدئذ خارجها) والميثوديين وأتباع المعمودية، ولكنها شملت أيضاً عدداً مهماً من اللامبالين دينياً. وكما يحتاج فنك وستارك (Finke and Stark, 1992: 31-39)، فالناس الذين يرجح أكثر أن يهاجروا إلى حدود متقدمة ليسوا بالضرورة هم الذين يرجح أكثر أن يحضروا إلى الكنيسة. وبالأحرى، فإنهم يميلون إلى أن يكونوا رجالاً عزاباً وهم في الأغلب «أوغاد ووضيعون» وهم هائمون في السهول العالية بحثاً عن فرصة اقتصادية (قارن ب: Sweet, 1935: 52-54) (٥٥). فليس هناك ما يدعو إلى الدهشة، فهؤلاء الناس سيميلون إلى السخط تحت حكومة دعمت دين الكنيسة المعترف بها رسمياً ولديها سياسة فرض ضرائب دينية إجبارية. ومع الأخذ بالحسبان أن «اليد القابضة» على الضرائب كانت قد حثت في الغالب على التغيير عبر التاريخ، فليس من المدهش أن نرى المعركة من أجل الحرية الدينية يخاض فيها القتال على أسس مالية. وهكذا، يكون نمو التعددية، ومن جملتها الروحي واللامبالي، قد ولّد لا محالة طلباً أكبر لإنهاء الكنيسة المعترف بها رسمياً، أو على

---

(٥٥) إن اختياراً تجريبياً سهل التنفيذ يستطيع أن يوفر الدليل على هذا التوكيد. في المرة التالية التي تكون فيها في كنيسة، انظر حولك وعدّ كم ذكرّاً عزباً عمره بين عشرين وثلاثين عاماً تراه في المقاعد في الكنيسة، وخصوصاً في موسم كرة القدم.



الأقل الدعم المالي الذي استندت إليه، كما خُمن بالافتراض (٤ج)، الذي يزعم أنه حين لا يهيمن دين واحد (أي يزيد التنوع الديني) فإن السياسة القانونية سوف تميل إلى عدم التمييز بينهم.

يجب ألا تكون مفاجأة لنا أن الضرائب الكنسية ستكون هي النقطة الأولى محطّ النظر لحركة تتجه نحو الحرية الدينية. فالمنشقون الذين كان عليهم أن يدفعوا الضريبة الإلزامية لكنيسة معترف بها رسمياً ثم عليهم بعدئذ أن يسهموا بالدفع لصيانة أبرشيّتهم الخاصة سيكونون متوجّهين بلا ريب إلى إيقاف الدفع إلى كنيسة هم إما لا يستخدمونها أو اعتقدوا بأنها هرطقة مبتدعة. والشيء نفسه سيكون صحيحاً بالنسبة إلى غير المتدينين. لماذا تدفع من أجل شيء أنت لا تخطط لاستخدامه؟ وهكذا، فحين زاد التنوع الديني، زاد كذلك أيضاً عدد الأفراد الذين يهتجون من أجل إنهاء فرض الأعشار الضريبية الإلزامية (Miller, 1935: 59-61).

ومن المفارقات، أنّ حجر الزاوية في حركة المقاومة هذه كانت قد زُرعت من طرف أتباع الكنيسة المستقلة، في ماساتشوسيتس. ففي جهد سياسي لإغراء استيطان طائفة أتباع المعمودية في سوانسي بعيداً عن رابطتهم مع رود آيلاند في ستينيات القرن السابع عشر، استثنى تشريع ماساتشوسيتس المستوطنين هناك من أكثر الأعباء ثقلًا من الكنيسة المستقلة المعترف بها، ومن جملة ذلك التقديرات الضريبية الدينية الإلزامية (McLoughlin, 1971: 130-136). اختلط أتباع الكنيسة المستقلة وطائفة أتباع المعمودية في ما بينهم في سوانسي (Swansea) مع القليل من الحوادث حتى مطلع القرن الثامن عشر حين رفض بشكل متزايد كاهنٌ من أتباع المعمودية، «متطرف» اسمه صامويل لوثر (Samuel Luther) أن يتولى أو يعترف بتعميد الأطفال (McLoughlin, 1971: 136-138)<sup>(٥٦)</sup> واغتنم أتباع الكنيسة المستقلة المحليون في سوانسي هذا الجدل لا ليجتمعوا في جماعات ضغط للتأثير من أجل طرد لوثر فقط ولكن ليقترحوا أيضاً تقديراً عاماً للضرائب

---

(٥٦) أيد صامويل لوثر عقيدة تعرف بإنكار صحة تعميد الأطفال وهي كلمة لا تظهر في معظم معاجم معالجة الكلمات، والفكرة خلف هذا الاعتقاد هي أن المواليد والأطفال صغار جداً بالنسبة إلى التعميد، لأن هذا يجب أن يجري حين يكون الرجل البالغ قادراً تماماً على فهم النعمة الإلهية.

يحل محل ضريبة العشر الاختيارية وبعدئذ توزع إيرادات الضريبة بنسبة متساوية بين أتباع الكنيسة المستقلة وكنيسة أتباع المعمودية. وتمت مقاومة هذا الالتماس بنجاح في المحكمة وبقيت ضريبة العشر الدينية اختيارية في المقاطعة. وأخفقت أيضاً محاولات أخرى عديدة قام بها أتباع الكنيسة المستقلة لفرض ضريبة دينية، ومن جملتها محاولة لإعادة رسم حدود سوانسي لتشمل المستوطنات الصغيرة العديدة التي ستجعل أكثرية المدينة من أتباع الكنيسة المستقلة (McLoughlin, 1971: 140-141). وسجل أتباع الكنيسة المستقلة نجاحاً صغيراً في الوصول إلى ضريبة دينية مفروضة على المدينة المجاورة بارينغتون (Barrington)، ولكن يعتقد أنه كان مسموحاً لأتباع المعمودية، أن يتجاهلوا الضريبة في مقابل عقوبة صغيرة (McLoughlin, 1971: 146). لاحظ أن هذا التحول الصغير، ولكن التاريخي، في السياسة لم ينجم عن تغيير في الأيديولوجية (لأن ضريبة الأعشار الإلزامية للكنيسة البيوريتانية المعترف بها استمرت في بقية مستعمرة باي) ولكنها كانت محفوزة برغبة سياسية لتوسيع أراضي ماساتشوسيتس ومدى الوصول الاقتصادي إليها. وبعد أن صارت هذه السابقة في سوانسي راسخة معترفاً بها، كانت المجتمعات المنشقة الأخرى تستطيع أن تشير إليها بوصفها وسيلة من وسائل السعي للحصول على إعفاء.

ووقعت معارك محلية أخرى من أجل الحصول على إعفاء من الضريبة الدينية، وهي معارك كانت قادمة من أتباع المعمودية ومن الكويكرز ومن الأنجليكان، وقعت في كل أنحاء نيو إنغلاند في أواخر القرن السابع عشر وفي مطلع القرن الثامن عشر، والكثير من هذه الجماعات أثرت بواسطة جماعات الضغط في التاج البريطاني على أساس قانون التسامح (Miller, 1935: 63). وعلى الرغم من أن حكام مستعمرات نيو إنغلاند رأوا أن من المهم أن يساندوا كنيسة معترفاً بها لأتباع الكنيسة المستقلة، فهم كذلك فهموا أنهم كانوا يحتاجون إلى استبقاء مكانتهم القوية في مواجهة الملكية الإنكليزية (McLoughlin, 1971: 236). بعد خبرتها وإحساسها بالذعر الذي يصيبها بشأن إلغاء ميثاقها الاستعماري والذعر من فقدانها لمواقعها المؤثرة، بدأت النخبة الحاكمة في المستعمرات تستسلم للدعوات الداعية إلى وضع نهاية لفرض الضرائب الدينية. ولم يكن الضغط الذي مارسه أتباع المعمودية

والكويكرز مهماً فقط ولكن الأنغليكان أدوا أيضاً دوراً مهماً في تمثيل أزمة صعبة لأتباع الكنيسة المستقلة في البيئة الجديدة التعددية دينياً. «هذا التغيير [في سياسة الضريبة] نجم لا عن مناقشات نظرية، بل من وقائع حقيقية موجودة: منها حقيقة أن اضطهاد نيو إنغلاند للمنشقين أخرج أتباع الكنيسة المستقلة أمام إخوانهم في إنكلترا، الذين كانوا هم أنفسهم قد اضطهدوا من كنيسة إنكلترا المعترف بها رسمياً، ومنها خطر التدخل الذي يمكن أن تقوم به الحكومة الإنكليزية لتوقف أتباع الكنيسة المستقلة، وهم أنفسهم كانوا منشقين، عن فرض الضرائب على الأنغليكان» (Curry, 1986: 89-90).

وكانت كونكتيكت واحدة من أول من خضع لمثل هذه الضغوط ونفذت قانون التسامح الخاص بها في ١٧٠٨ (Miller, 1935: 63) وحذت حذوها ماساتشوستس في ١٧٢٨ بقانون استثنى أعضاء عديدين من الفرق الدينية المنشقة من دفع ضريبة إجبارية لدعم الكنيسة المستقلة المعترف بها. وليس مصادفة أن تكون اليقظة الكبرى الأولى قد بدأت بعد أعوام تماماً من بعد أن سن هذا القانون. بعد أن تحرر الفرد من ضريبة إجبارية، صار أقل تكلفة له أن يساهم في كنيسة غير معترف بها رسمياً. وفي السابق كان على ذلك الشخص أن يدفع الضريبة الإجبارية وأن يدفع إسهاماً طوعياً للكنيسة الخاصة به. والمنشآت الكنسية التي زرعتها أول يقظة كبرى كانت قد صارت ممكنة لأن تغييراً في النظام القانوني فتح طريقاً جديداً من الطلب الديني. وعلى الرغم من ذلك، استمر التحرش المزعج للأديان من غير الكنيسة المستقلة، طوال بعض الوقت، وخصوصاً كنائس «النور الجديد» المستقلة عن اليقظة الكبرى التي كانت تجتذب تابعين من الكنيسة المستقلة المعترف بها (Finke and Stark, 1992: 60-63; Armstrong, 1960: 300).

وخبرت فرجينيا خلافاً مشابهاً حول الضريبة الدينية، وإن كان ذلك بعد عدة عقود من الزمن. وإلى حد ما يمكن أن يعزى التأخير إلى حقيقة أن الأنغليكان لم يحموا كنيستهم المعترف بها بمثل حماسة إخوانهم البيوريتان في الشمال (Buckley, 1977: 14)، والدين لم يؤدّ دوراً مركزياً في تأسيس فرجينيا مثلما أدى في ماساتشوستس. وهذا مهم، فالقادة الدينيون في ماساتشوستس جاؤوا في الأصل من أشدّ الفرق الدينية المنشقة حماسة في إنكلترا وكان يتوقع منهم أن يتابعوا مصالحهم الدينية بحمية. وأفضل

رجال الدين في كنيسة إنكلترا، في المقابل، ليس لديهم إلا حافز قليل ليعبروا الأطلسي. فحوافز مسارهم الوظيفي كانت ملبّية لحاجاتهم نحو أفضل في إنكلترا حيث كانوا يستطيعون تلقّي تعيينات أعلى مكانة ويحافظون على فرصة أفضل للترقية التدريجية في التراتبية الهرمية الكنسية. فمن حيث مواقعهم تلك، لم يكن رجال الدين الأنجليكان في المستعمرات الأمريكية موحدّين توحيداً حسناً في دفاعهم الخاص (Buckley, 1977: 10-16). ويمكن أيضاً أن تعزى الدعوات المتأخرة إلى حرية أكبر للاعتقاد إلى فقدان النسبي للتعددية الدينية التي استمرت في السنوات التالية وحتى أواسط القرن الثامن عشر. بعد أن شق الواعظون المتجولون لليقظة الكبرى طريقاً عبر المستعمرات الجنوبية، بعد ذلك فقط رأت فرجينيا عدداً مهماً من غير الأنجليكان (Curry, 1986; Buckley, 1977: 9). كان معدل سرعة التغيير الديني في فرجينيا سريعاً نوعاً ما مع صيرورة الطوائف الدينية المنشقة هي الأكثرية في غضون مدة ثلاثة عقود قصيرة (من أربعينيات القرن الثامن عشر إلى سبعينياته).

وعلى الرغم من تدني نسبة الاضطهاد في فرجينيا، فقد صارت قضية فرض أعشار الضرائب قضية ملحوظة. فالضرائب وحقوق الملكية، على الرغم من كل ذلك، كانت هي الدعامات الأساسية للانقلاب السياسي العنيف عبر التاريخ. ومع انتشار المنشقين الدينيين بسرعة، علّت الصيحات من أجل وضع نهاية للضرائب الإلجبارية. والتحقّت مع أتباع المعمودية والمينونيين وأتباع الكنيسة المشيخية وأتباع الأنوار الجديدة والتحقّت مجموعة صغيرة من القوميين العلمانيين (من جملتهم توماس جفرسون وجيمس ماديسون) وهم أيضاً لم يكن لهم سوى فائدة ضئيلة في الضريبة التي كانت تدعم خدمة لم يستخدموها<sup>(٥٧)</sup>. في العام ١٧٧٦، وسط بيئة كان شعار المعركة فيها «لا ضرائب بلا تمثيل» هو الشعار الذي يكسب الجاذبية، رفع المجلس التشريعي لفرجينيا قضية هل ينبغي الاستمرار بممارسة فرض الضرائب بالإكراه من الدولة؟ (Buckley, 1977). ومع أخذ

---

(٥٧) في استراتيجية محيرة لي، وهي تواجه الافتراض (١) أن الميثوديين، اختاروا أن يساندوا الكنيسة الأنجليكانية المعترف بها حتى ما بعد نهاية الحرب الثورية. انظر: Buckley, *Church and State in Revolutionary Virginia, 1776-1787*, p. 29.

باتريك هنري البليغ جانب الكنيسة الأنغليكانية المعترف بها ومع محاجة جيمس ماديسون لإنهاء الضرائب الدينية، ناقشت الهيئة التشريعية القضية مدة دامت معظم العام ١٧٧٦. وعلى كل حال، والأبواق مغلقة على ما يجب عمله بالكنيسة المعترف بها وحرب يجب خوض القتال فيها وتمويلها، برز حل وسط سمح باستمرار الكنيسة الأنغليكانية المعترف بها ولكنه علق الضرائب الإجبارية ورواتب رجال الدين التي تدفعها الحكومة (Buckley, 1977: 34).

وطوال مسار الحرب، تُركت قضية الكنيسة المعترف بها على الموقد الخلفي مؤجلة. وحاجج بعض المشرعين من أجل تقديرات ضريبية عامة تدعم مالياً كل الطوائف الدينية المعترف بها، ولكن الارتياح بدوافع الأنغليكان والمعارضة من العقلانيين أبقيا هذا الحل بعيداً من أن يقبل. وكانت نتائج هذا مما يمكن تخمينه. «فسبب أن سنوات الثورة طالت، كان للقطيعة مع إنكلترا، وغياب الأسقف وتعليق رواتب الكهنة أثر واضح في الكنيسة. وقُطع التزويد بمنسوبي إنكليز، وتعيين كهنة من وظائف محلية مستحيل. والموظفون من رجال الدين خفّ عددهم بالاستقالات وبالوفيات» (Buckley, 1977: 44). ومن دون قيادة دينية تدافع عن موقعهم، تضاءلت الآمال المتوقعة في استرجاع موقع الكنيسة الأنغليكانية المعترف بها. وقدرة الطوائف الدينية الأخرى على أن تدعم رجال دينها مالياً في أثناء وقت الحرب أضيفت إلى المناقشة التي ترى أن دعم الحكومة لم يكن ضرورياً من أجل الحيوية الدينية. وأتباع الكنيسة المشيخية وأتباع المعمودية، وهما أكبر طائفتين دينيتين منشقتين، رفضوا التجمّع للتأثير بالضغط من أجل تقديرات عامة للضرائب تقدّم دعماً حكومياً لهم (Curry, 1986: 137; Buckley, 1977: 79).

مع كون غير الأنغليكان في الأكثرية في فرجينيا والموظفين من رجال الدين الأنغليكان قد نقصوا، فقد صار المسرح مُعدّاً لحركة مثيرة نحو الحرية الدينية. واستمر بعض واضعي القانون في التجوّل وإلقاء الخطب السياسية من أجل كنيسة مسيحية عامة «كنيسة معترف بها»، وهذا كان يعني أن محاولات جيمس ماديسون وتوماس جفرسون لدفع مسودة قانون متطرّف، راديكالي، للحرية الدينية عبر المجلس التشريعي كانت ستخفق عدة مرات قبل أن يسنّ القانون أخيراً في ١٧٨٦ (Curry, 1986: 139; Buckley, 1977: passim). وعلى

الرغم من أن الكثير كان قد كُتِب بخصوص الطباع العقلانية لماديسون وجفرسون حين كانا يصوغان مسودة القانون، وكَمَت الدوافع الاقتصادية للتسامح، مع ذلك، بقوة في خلفية القانون. ففي محاوراته مع باتريك هنري، قام ماديسون:

بتعداد الولايات في أمريكا التي كانت حرية الاعتقاد الكاملة فيها قد سادت... فإذا تحدّث فرجينيا هذا النمط المتنامي من الحرية الدينية عن طريق تأسيس سياسة الكنيسة المعترف بها، فإن فرجينيا سوف تكون قد أغلقت الباب أمام الهجرة وهي تشجّع المنشقين على أن يهجروا الولاية إلى أخرى، إلى أجواء أكثر حرية (Buckley, 1977: 99).

من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن ماديسون أيضاً رأس لجنة التجارة في المجلس التشريعي لفرجينيا في هذا الوقت.

## ٥ - التعددية والنزاع الاجتماعي والحرب الثورية

عند توقيع إعلان الاستقلال، صرح بنيامين فرانكلين تصريحاً مشهوراً يقول: «يجب علينا نحن جميعاً أن نتأزّر متحدين وإلا فبالأكيد سوف نُشَنق جميعنا فرادى». والضرورة التي دعت إلى تشكيل جبهة موحدة ضدّ بريطانيا البلد الأم، مشتركة مع مستوى عالٍ من تعددية الطوائف الدينية التي كانت الهجرة الداخلية قد سهلتها، هذه الضرورة استدعت أن تكون كل الطوائف الدينية منسجمة معاً ولو فقط عن طريق التجاهل المشترك. وكان الدرس المستخلص من الحرب الأهلية الإنكليزية هو أن الأمم التي تتقاتل داخلياً في ما بينها لا تستطيع أن تطمح إلى رفاة أكبر. ولاحظ المؤرخ رولاند بيتون (Roland Bainton) بنظرة ثاقبة لكل من أوروبا وأمريكا أنه «حين كانت الكنيسة قد تفتتت بشكل واضح، فقد كان البديل للحرية الدينية هو الاستئصال المتبادل» (Bainton, 1936: 430). وعالم متميز آخر في التاريخ الديني الأمريكي، وهو بيري ميللر، رسم الارتباط بين التعددية والحرية. «حيثما تقمّ تعددية من العقائد يقتل بعضها بعضاً، فهي تجد نفسها ولدهشتها تقوم بالمحافظة على الحرية الدينية» (Miller, 1935: 60).

ومثّل رسم فرانكلين (Franklin) المتحرك الهزلي السياسي الذي لا

يُنسى في العام ١٧٥٤ الذي كانت فيه أفعى مصورة وهي مقطعة إلى ثمانية أجزاء وتقرأ الكتابة المنقوشة عليها «اتحدوا أو موتوا»، بمثل هذا بدأ المستعمرون يدركون أن الاختلافات الدينية بين الرفاق كانت ذات أثر ضئيل في زمن الحرب. فبمواجهة عدو مشترك:

سرّعت الرغبة في الأمن العسكري تسامح الجماعات المنشقة. ففي فرجينيا حيث كانت الكنيسة الأنغليكانية هي المعترف بها رسمياً، كان الهوغونوت والألمان وأتباع الكنيسة المشيخية مستوطنين في الحدود المتقدّمة «لإرهاب الجماعات الشاردة من الهنود الشماليين، وليكونوا حاجزاً جيداً لكل تلك البلاد»<sup>(٥٨)</sup>. وحصلت طائفة أتباع المعمودية في فرجينيا، حصلت أولاً على التسامح في الجيش، حين دعت الحاجة إلى جبهة موحّدة ضد إنكلترا في ١٧٧٥ قاد ذلك إلى التنازل للربان المنشقين للبحث على العبادة وتأديتها من أجل «الضمانات الشديدة التأم» بين المجندين (Bainton, 1941: 108).

وكما يشير بينتون في الاقتباس السابق، مال الأمن إلى التفوق على الخلافات بين الطوائف الدينية في وجه عدو مشترك، والدروس المستخلصة من المهاجرين الداخلين الرواد الذين كانوا يواجهون السكان المحليين كانت قد نقلت بسهولة إلى الحرب الثورية.

والمثال على التبادل بين الأمن القومي والحرية الدينية ربما لم يكن بأوضح في أي مكان آخر منه في حالة الكاثوليك في أثناء الحرب الثورية. وفي عمل يُرجّع أصدقاء الموضوعات الرئيسة في هذا الكتاب حتى في عنوانه، وهو كتاب تشارلز هانسون: *الفضيلة الضرورية: الأصول الذرائعية للحرية الدينية في نيو إنغلاند* (Necessary Virtue: The Pragmatic Origins of Religious Liberty in New England)، يقص قصة تفصيلية عن الكيفية التي انتقل فيها الكاثوليك من رسل للمسيح الدجال إلى حلفاء مساعدين بين عشية وضحاها تقريباً. لقد احتفظ البيوريتانيون الاستعماريون بشكل مستمر بنفور خاص لمن يسمّون البابويين، وهي كلمة ازدراء وشتيمة، طوال معظم

---

(٥٨) يشير الاستشهاد إلى: Henry R. McIlwaine, *The Struggle of Protestant Dissenters for Religious Toleration in Virginia* (Baltimore, MA: Johns Hopkins Press, 1894).

العصر الاستعماري. ومع أن الكاثوليك كانوا متناثرين في نيو إنغلاند نفسها، كان وجود المستوطنين الفرنسيين في المقاطعات الكندية يبدو همّاً دائماً. وفُوقِمت التوترات حين وقّع البرلمان الإنكليزي قانون كيبيك (Quebec) في ١٧٧٤ الذي منح مقاطعة كيبيك التي كان يهيمن الكاثوليك عليها سيطرة ممتدة على الأرض بعيداً إلى الجنوب حتى وادي نهر أوهايو. وزيادة على ما تقدّم، فهذا القانون الجديد منح رسمياً «تسامحاً للكاثوليك، ومن جملته حق رجال الدين في جمع ضرائب الأعشار» (Hanson, 1998: 11). وانفجر العنف بين سكان نيو إنغلاند، ومن جملتهم أمثال جون آدمز (John Adams). ولكن بعد أقل من سنة لاحقاً لذلك، غيّرت معركة ليكسينغتون (Battle of Lexington) كل شيء.

يعطي هانسون التفاصيل كيف أن مسار الحرب الثورية أدى إلى عدد من التناقضات والمفارقات بالنسبة إلى السياسات الدينية. في البداية، سعى المتمردون الأمريكيون إلى الاستيلاء على كيبيك عسكرياً لأنها كانت معقلاً استراتيجياً حصيناً<sup>(٥٩)</sup>، وفشل ذلك الجهد. ونظراً إلى أن الحرب طالت، فقد صار واضحاً أن الثوريين الأمريكيين سيكونون في حاجة إلى حليف خارجي إذا كان لديهم فرصة لكسب الاستقلال. وطوال السنوات القليلة التالية، بدأ المجلس القاري بالمفاوضات ليشكل حلفاً مع فرنسا، وهو الحلف الذي تم في نهاية المطاف إنجازه في ١٧٧٨. أي إن أعضاء من المجلس القاري كان لديهم تغيير استراتيجي في الموقف نحو الكاثوليك، إلى حدّ حضور قدّاس كاثوليكي (Hanson, 1998: 97)! ومُنِح التسامح للكاثوليك الذين كانوا يعيشون في المستعمرات المتمردة، وقُبِلت الأحكام الدينية من قانون كيبيك قبولاً متردداً. ونجم توسّع في الحرية الدينية عن حسابٍ سياسيٍّ مباشرٍ ولم يُبرَّر ذلك التوسع تصورياً فكرياً إلا بأثر رجعي.

ومع أنه كان مفيداً للكاثوليك أنفسهم، فقد كان لهذا الاتفاق المزيد من المضامين الاستراتيجية بالنسبة إلى المنشقين في المستعمرات عموماً وفي نيو إنغلاند على وجه الخصوص.

---

(٥٩) كانت كيبيك في الأصل مستوطنة من الفرنسيين ولكنها صارت ملكية بريطانية في عام ١٧٦٣ في معاهدة باريس.



الحقيقة الوجودية لتعاون البروتستانت والكاثوليك ضدّ البريطانيين قوّت يد أولئك الذين سعوا إلى تقييد الدور العام للسلطات الدينية بوصف هذا التقييد جزءاً من التسوية الثورية الكلية. حتى في الحالات التي لم يتعلق فيها هذا الموضوع مباشرة بحقوق الكاثوليك (الذين كان منهم عدد قليل للغاية في نيو إنغلاند طوال القرن الثامن عشر)، فإن التعزيز الذي أعطته التحالفات لفكرة التسامح الديني على العموم أثبت أنه أداة مفيدة في تفكيك الزعم بأسبقية الوضع الدائم للكنيسة المستقلة، (Hanson, 1998: 21).

درجة الحرية التي مُنحت للكاثوليك ينبغي عدم المبالغة فيها. فبعد الحرب، كان الكاثوليك ما زالوا يحملون وطأة التمييز القانوني، حتى بعد نزع الاعتراف الرسمي عن الكنيسة المستقلة في العام ١٨٣٣، ولكن نبرة النقد انخفضت والفضاء السياسي قد فُتح من أجل المزيد من المكاسب في الحرية الدينية إلى الأمام على طريق المستقبل. وبحلول بداية الثورة الصناعية وتنامي الحاجة إلى العمالة الماهرة، ساعد تدفق الكاثوليك إلى بوسطن، من كيبيك وإيرلندا وإيطاليا ومن أماكن أخرى من أوروبا، في ترجيح الميزان لمصلحة الحرية الموسعة. فالمهاجرون الكاثوليك لم يكونوا يُستقبلون بالترحاب بهم بأذرع مفتوحة (وهو شيء يستطيع أن يشهد عليه أجدادي)، ولكن الضرورة الاقتصادية وازدياد أعدادهم قادت في نهاية المطاف إلى قبولهم في المجتمع.

بعد الحرب، كانت الجهود التي بُذلت لتجمع المستعمرات المتباينة معاً، تعني الاعتراف بأن التعددية الدينية كانت حقيقة من حقائق الحياة. فتأسيس كنيسة قومية منفردة في أمة لم تمتلك فيها طائفة دينية واحدة الأكثرية كانت وصفاً للصراع المستمر. والتصويت لتقرير هل كان يجب لطائفة دينية واحدة (أو لمجموعة من الطوائف الدينية) أن تكون هي الكنيسة المعترف بها، كان سيُنتج عدم الاستقرار فقط. وحين تحول التركيب الديني للبلاد، مثلما فعل من مطلع القرن السابع عشر إلى الميثاق الدستوري، سوف تستغرق الصراعات السياسية حول الدين مدة مفرطة من الزمن. وكان أسرع الحلول هو حرمان الكنيسة القومية من التأسيس في وثيقة تأسيس الأمة دستور الولايات المتحدة. والدستور سمح مع ذلك للدين لينظم على مستوى الولاية، واستخدمت ماساتشوسيتس هذه النقطة

لتستبقي كنيسة مستقلة معترفاً بها، حتى ثلاثينيات القرن التاسع عشر. ومع ذلك، فمع الهجرة المستمرة والهجرة الداخلية، ومع التنوع الروحي المتنامي الذي تلا، ومع المكاسب المَجنّية من التبادل التجاري التي كان يمكن اغتنامها من السماح للأعضاء من كل الأديان بالانغماس في التجارة بحرية، استسلمت ماساتشوسيتس في نهاية المطاف للضغط الذي مارسه المنشقون للسماح بحرية دينية أكبر. وقد أنجزَ نقضُ الكنيسة المستقلة المعترف بها، في نهاية المطاف، وللمفارقة، بسبب نمو التعددية داخل مسؤولي الكنيسة التابعين لها<sup>(٦٠)</sup>. فالانقسام بين طائفة منكري الثالث والتشخيص وطائفة المؤمنين بالثالث المقدس، ولا نكران أنَّ الجدل اللاهوتي، هو الذي زوّد طائفة أتباع المعمودية، وطائفة الميثوديين، ومنشقين آخرين بحليف جديد وبأصوات كافية لتصل بالكنيسة المستقلة المعترف بها إلى نهايتها (McLoughlin, 1971: 1128). وعلى الرغم من أن البيوريتانيين من مطلع القرن السابع عشر كانوا قد أملوا أن يبنوا طوباوية دينية مستندة إلى فئتهم المسيحية، فإن ما تطور في نهاية المطاف كان ملجأ لجميع الناس من جميع الأديان.

## خلاصة

الحرية الدينية وُلدت من التعددية الدينية. ففي أوروبا، تسامح حكام مختلفون بعد تردد، مع الانشقاق إلى فرق دينية بعد الإصلاح البروتستانتي، وكان التسامح من أجل تخفيف النزاع الاجتماعي، وركّز الحكام في توطيد السلطة. ومع ذلك، فهؤلاء الحكام كانوا لا يزالون أكثر تفضيلاً لاستبقاء السيطرة على كنيسة واحدة، وكانت سياسات التسامح قد أُبطلت حينما سمحت الحالة (مثل ذلك، فرنسا في ١٦٨٥). من الصعب، حيثُ، أن نرى التقدم المحسوس للحرية الدينية بوصفه اتجاهًا من جانب واحد في الفكر العقلاني. ففي أمريكا البريطانية الاستعمارية، نجمت التعددية بشكل ثابت

(٦٠) من أجل مناقشة تبين كيف أن الانقسام مستوطن في الديانات التوحيدية، انظر: Rodney Stark: *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003), and *One True God: Historical Consequences of Monotheism* (Princeton: Princeton University Press, 2001).

عن اهتمام التاج الإنكليزي بالاستيطان (وتصدير مشري المشكلات) وأعدت المشهد أيضاً لبروز الحرية الدينية. وعلى الرغم من أن بعض الطوائف الدينية (مثل: البيوريتان في نيو إنغلاند والأنجليكان في المستعمرات الجنوبية) حاولت أن تعيد إنشاء احتكارات الكنيسة المعترف بها رسمياً على التراب الأمريكي، فقد حال الحضور المتزايد للكويكرز والميثوديين وأتباع المعمودية وآخرين دون ذلك وجعل من الصعب المحافظة على هذا الغرض. والمساحة الشاسعة من الأرض المفتوحة كانت تعني سهولة الخروج للمنشقين، وأولى الملك لتشجيع نمو السكان في المنطقة ليكونوا سوراً حامياً ضد فرنسا وإسبانيا، كانت تعني أن التعددية هي التي ستكون العرف السائد. ومع نمو المستعمرات، جعل الأمر الملح لترويج التبادل التجاري ثم لتشكيل جبهة موحدة في ما بعد ضد البريطانيين، جعل سياسات الحرية الدينية للجميع هي الخيار الأكثر جاذبية للقادة السياسيين. ولم يكن إقرار التعديل الأول هو نهاية القصة. وبانسجام مع النظرية التي طورت في الفصل الثاني، فقد عملت الجماعات الدينية بإصرار لحماية «حصتها من السوق الدينية»، وكان هذا يعني في الغالب استمالة السياسيين الراغبين كي يكتبوا تشريعات تجعل من الأصعب على الأديان «الأجنبية» أن تتكاثر. فالكاثوليك (والمورمون في ما بعد) واجهوا تمييزاً مستمراً طوال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، بل حتى هذا اليوم هناك جماعات مختلفة، وهي الآن تشمل مصالح علمانية عديدة، هي في صراع مستمر لتحديد نمو الكنيسة. وتستمر قصة الحرية الدينية في التدوين في الولايات المتحدة، ولكن قصص تلك القصة يجب أن ينتظر ليوم آخر<sup>(٦١)</sup>. وahan الوقت الآن لنغامر باتجاه الجنوب من أجل إلقاء نظرة عاجلة على أصول الحرية الدينية في منطقة أثبتت أنها كانت أكثر عداوة لمثل هذه الحرية.

---

(٦١) القراء الذين استشارت القصة اهتمامهم بهذه النقطة أشجعهم على الاستمرار في التحقق مرة أخرى من أجل المزيد من مقالاتي الملهمة ومن كتي.

## الفصل الرابع

### المكسيك وأمريكا اللاتينية

الدين هو قانون الضمير. وأي قانون يفرض فرضاً عليه يلغيه، وذلك لأننا حين نجبر على الواجب إجباراً، نزيل القيمة المتميزة من الإيمان، وهي أساس الدين. إن وصايا الدين وعقائده المقدسة مفيدة، وهي البراهين المضيفة للتسامي، ويجب علينا جميعاً أن نؤمن بها، ولكن هذا الالتزام التزام أخلاقي، لا سياسي.

سيمون بوليفار (Simón Bolívar)

خطاب إلى المجلس التأسيسي (١٨٢٦)<sup>(١)</sup>

في ٢٨ كانون الثاني/يناير من العام ١٩٩٢، وافق المجلس التشريعي المكسيكي على تغييرات لدستور العام ١٩١٧ الثوري للبلاد، وعكس على نحو فعال ثمانية عقود من العداء المباح رسمياً نحو المنظمات الدينية، ومن جملتها بشكل رئيس (مثير للدهشة) الكنيسة الرومانية الكاثوليكية. وقد حيا قادة الكنيسة هذا الإطار القانوني الجديد بإحساس من التفاؤل والإنجاز، بعد أن حصلت الكنيسة على الاعتراف القانوني وعلى الحرية التي كانت قد سعت إليها طوال سنوات عديدة. وقد قال جيرونيمو بريجيوني (Jerónimo Prigione)، السفير البابوي الذي كان رأس الحربة في صراع الكنيسة من أجل الحصول على الاعتراف القانوني: «نحن [التراتبية الهرمية الكاثوليكية]،

---

(١) وردت في: Simón Bolívar, *El Libertador: Writings of Simón Bolívar*, translated by

Frederick H. Fornoff (Oxford: Oxford University Press, 2003), p. 62.

مقدرون بإخلاص وشاكرون للجهود التي بذلها مجلس النواب، ولاهتمام [الرئيس كارلوس ساليناس] السياسي الحكيم... من أجل فتح آفاق جديدة في العلاقات بين الكنيسة والدولة، وتوجيه قوى المجتمعين نحو خدمة السلام الاجتماعي والديني» (Prigione, 1992: 24). وصرح رئيس الأساقفة أدولفو شواريز ريفيرا (Archbishop Adolfo Suárez Rivera)، وكان آنئذ رئيس اتحاد الأساقفة المكسيكيين، صرح أن هذا التشريع «قد أشر على مرحلة جديدة في تاريخنا. لقد كان ثمرة عملية طويلة... ولا نُكران أنها مثلت الخطوة الكبيرة التي فتحت الطرق لحرية الكنيسة بحيث تستطيع أن تحقق واجبها على نحو أفضل في التبشير بالإنجيل» (Suárez Rivera, 1992: 33) [التشديد في النص الأصلي]. ومنذ سنّ هذا التشريع، يقرّ مسؤولون من كل من الحكومة والكنيسة الكاثوليكية أن العلاقات بين الطرفين لم يسبق لها أبداً أن كانت أفضل مما هي عليه<sup>(٢)</sup>. وفتح هذا التشريع أيضاً فرصاً للطوائف الدينية غير الكاثوليكية، والحرية الدينية أخيراً قد مدّت لها جذوراً وترسّخت في تربة المكسيك.

وبالنسبة إلى المراقب السطحي للدين وللسياسة في أمريكا اللاتينية، فقد يبدو غريباً أن مسؤولي الكنيسة الكاثوليكية كانوا يحتفلون بتغيير في القانون الذي ضمن لهم حريتهم في التعبد<sup>(٣)</sup>. وأمريكا اللاتينية، على الرغم من كل ذلك، منطقة كاثوليكية بشكل مهيم، وكانت منذ القرن السادس عشر على هذا الحال. ويستطيع المرء أن يتخيل أن البروتستانت والأقليات الدينية الأخرى، كانت ستنال هجوماً خشناً منها، وهذا صحيح. لقد واجه البروتستانت قيوداً قاسية على حريتهم في أجزاء عديدة من أمريكا اللاتينية، وبشكل بطيء كانوا يكسبون حقوقاً متساوية طوال القرن الماضي. على الرغم من وعد سيمون بوليفار بالحرية، والكنيسة الكاثوليكية أيضاً كانت خاضعة

---

(٢) مقابلات متنوعة أجراها المؤلف في أثناء العمل الميداني في مكسيكو سيتي وبويبلا في حزيران/يونيو ١٩٩٥. والمحادثات غير الرسمية مع مراقبين غير منحازين عززت هذه الفكرة وهي أن العلاقات بين الكنيسة الكاثوليكية والحكومة كانت في أوجها.

(٣) الحريات التي أعيد استخدامها تضمنت أموراً من مثل حقوق المواطنة لرجال الدين، والقدرة على حيازة ملكية، والإذن بعقد طقوس دينية في أماكن عامة. هذه الأمور كانت قد سمح بها بشكل غير رسمي لمدة تقارب خمسين عاماً، مع أنها لم تكن مدرجة في القانون، والمزيد في هذا الموضوع في النص الآتي.

لمتطلبات صارمة على سلوكها ابتداء تقريباً من التاريخ الذي وطئت فيه قدم كولومبوس في النصف الغربي من الأرض. وكثير من هذه القيود القانونية التي فرضت على الكنيسة تلطفت بمنحة لمكانة أرفع (وتسليم دعم مادي)، إما من التاج الإسباني (والبرتغالي) أو من سياسيين علمانيين يتبعون الاستقلال في مطلع القرن التاسع عشر. ومثل هذا الموقع المتمتع بامتيازات كان مرعياً من معظم الأساقفة ورجال الدين وخدم ليؤخر نمو التعددية الدينية لمدة أربعة قرون على الأقل. ولكن الكنيسة الكاثوليكية كانت دائماً تصارع لكسب المزيد من الاستقلال من سيطرة الدولة، وتسعى للحصول على نظامها القانوني المفضل الخاص بها الذي عزز استقلالها الذاتي المؤسسي، حرية الدين من أجل الكاثوليكية، في الوقت الذي تقوم فيه بحماية موقعها الاجتماعي عن طريق تحديد حرية غير الكاثوليك. وثار الصراع بشكل ملحوظ أكثر ما يكون في أول عدة عقود بعد أن قطعت أمريكا اللاتينية علاقاتها مع أيبيريا، ولكن أصداء تلك المعركة تتردد حتى هذا اليوم.

ربما تمثل المكسيك أشد الحالات تطرفاً في سيطرة الدولة على الدين في المنطقة. وعلى الرغم من أن الكنيسة اتبعت نمطاً للعلاقة بين الكنيسة والدولة طبقاً للمثال المعهود في الأراضي الأخرى الأمريكية اللاتينية في أثناء الفترة الاستعمارية، وصدت هجمات متنوعة قامت بها الدولة في أثناء القرن التاسع عشر، فقد وقعت الكنيسة، مع ذلك، تحت مجموعة من التوجيهات الدستورية المناوئة بشكل عال لرجال الدين وللكنيسة بعد الثورة المكسيكية (١٩١٠ - ١٩٢٠). وفي الحقيقة، لم تكن الكنيسة الكاثوليكية موجودة من الناحية القانونية في المكسيك في الفترة الممتدة بين العامين ١٩١٧ و ١٩٩٢ ومن خلال الصبر والمواظبة، برز رجال الدين الكاثوليك أخيراً من تحت مثل هذه الأعباء الثقيلة. وفي أثناء عملية تأمين حريتهم، فتحوا أيضاً الباب من أجل الطوائف الدينية الأخرى، وخصوصاً البروتستانت الذين كانوا يزحفون على نحو خفي تقريباً إلى المجتمع المكسيكي، ليكسبوا لهم موطئ قدم في البلاد. يفحص هذا الفصل مسار العلاقات بين الكنيسة والدولة في أمريكا اللاتينية من الأزمنة الاستعمارية حتى الوقت الحاضر مع نظرة خاصة نحو فهم حالة المكسيك المثيرة للاهتمام والمتحدية. ففي وجوه متعددة، تمثل التغيرات الدستورية لعام ١٩٩٢ في المكسيك ما كان التعديل الأول

يعنيه لدستور الولايات المتحدة في العام ١٧٨٩. وعلى الرغم من أن الكثير من المؤسسات السياسية المكسيكية التي صُممت بعد التحرر من الاستعمار أخذت الإلهام من الولايات المتحدة (Lambert, 1967: 320-321)<sup>(٤)</sup>. فقد استغرقت المكسيك قرنين تقريباً لتحقيق مستوى من الحرية الدينية يمكن أن يقارن بجارتها الشمالية. والبروتستانت والأقليات الدينية الأخرى في أماكن أخرى في أمريكا اللاتينية اكتسبوا حقوقاً دينية كاملة في العقود الحديثة فقط. لماذا استغرق الأمر مدة أطول بالنسبة إلى معظم أمم أمريكا اللاتينية لتطور حرية دينية مستندة إلى قاعدة واسعة؟ ومع الإشارة الخاصة إلى تقليد الدين الواحد الذي يسود ثقافياً فوق المنطقة، ما الذي يفسر التنوعات في الطريقة التي نظمت بها حكومات أمريكا اللاتينية الديانة الكاثوليكية والكنيسة الكاثوليكية؟ للإجابة عن هذه الأسئلة أبدأ بعرض موجز عام للمنطقة ثم ألتفت بانتباهي إلى مزيد من الدراسة التفصيلية للحالة المكسيكية.

## أولاً: العصر الاستعماري والاحتكار الديني

الولايات المتحدة وأمريكا اللاتينية كلتاهما أحرزتا استقلاليهما في النهاية الأخيرة لعصر للتنوير<sup>(٥)</sup>، فقد كانت أفكار الحرية الدينية من جون لوك (John Locke) إلى جايملس ماديسون (James Madison) معروفة معرفة جيدة. وكان المحرر العظيم سيمون بوليفار يحمل وجهات نظر تحدد فصل الكنيسة عن الدولة، مشابهة لتلك التي كانت في الولايات المتحدة كما هو

---

(٤) الملمح المؤسسي الرئيس، الذي استعير من الولايات المتحدة في المكسيك وفي أماكن أخرى في أمريكا اللاتينية، كان التقسيم الثلاثي للسلطة السياسية في شكل النظام الرئاسي. وعلى الرغم من أن الثورة الفرنسية أيضاً ألهمت عدداً من مفكري وسياسي مطلع القرن التاسع عشر في أمريكا اللاتينية، فقد كان هناك، مع ذلك، ميل محدد لتبني المؤسسات السياسية للولايات المتحدة، كما يمكن أن يتجمع من كتابات سيمون بوليفار، وهو واحد من العمالقة السياسيين لعصر الاستقلال. انظر: المصدر نفسه.

(٥) يؤرخ التنوير عادة ليشمل القرن الثامن عشر، فالحديث من الناحية الواقعية، حينئذ، هو أن أمريكا اللاتينية انعتقت حرة من أبييريا بعد هذه المدة، على الرغم من أن العديد من المفكرين والمحررين المهتمين بهذه المدة درسوا في فكر مفكري التنوير. والبرازيل، وهي ممتلكات استعمارية للبرتغاليين، لم تحصل على الاستقلال حتى العام ١٨٩٠، بعيداً بعد الحدود التاريخية للتنوير. والبلدان الأخرى التي هي أصغر من سابقتها مثل بيليز (هندوراس البريطانية) وغويانا لم تفقد حالتها الاستعمارية حتى القرن العشرين. والنقاش هنا سوف يشير بالدرجة الرئيسة إلى البلاد الأمريكية اللاتينية الكبيرة، ومعظمها (باستثناء البرازيل) حققت استقلالاً في مطلع القرن التاسع عشر.

موضح في الاقتباس في صدر هذا الفصل. ومن الصحيح أيضاً أن استقلال أمريكا اللاتينية جاء بعد ذلك، وكان قد تأثر، إلى درجة ما، بالثورة الفرنسية، التي اشتملت على حصتها المهمة من العداء لرجال الدين (Williams, 1920). وفي فرنسا، وقّع فصل الكنيسة عن الدولة عادة على رجال الدين مثل وقّع فصل الرأس عن الجسد، حرفياً. وكانت عناصر من مناهضة رجال الدين حاضرة بالتأكيد بين قادة الاستقلال في أمريكا اللاتينية (Mecham, 1966: 99; Watters, 1933: 83)، وعلى الرغم من ذلك، فالنتيجة المباشرة للاستقلال لم تكن فصل الكنيسة والدولة، وإعلان الحرية الدينية التي ستكون كريمة مع الأقليات الدينية، أو أي رد فعل عدائي واسع الانتشار مناوئ لرجال الدين. وكل هذا سوف يحدث في معظم البلاد بعد عدة عقود بعد الاستقلال، وسوف تستغرق الحرية للأقليات الدينية أكثر من قرن لتتطور. واحتفظت الكنيسة الكاثوليكية عموماً بموقعها بوصفها المقدم المحتكر للخدمات الدينية في المجتمع على الرغم من فقدان بعض فوائدها المالية والحقوقية والاجتماعية في منتصف القرن التاسع عشر، وهي السياسات التي يزعم بعض العلماء أنها تأثرت بالأفكار الليبرالية (أو حتى بالأفكار المناهضة لرجال الدين) التي ترسخت أخيراً، ولكن كان يمكن أن تُعزى تلك السياسات على نحو مساوٍ إلى الحاجات المالية للدولة. والسبب الذي اختلفت من أجله الولايات المتحدة وأمريكا اللاتينية ذلك الاختلاف العنيف في سياساتهم نحو الحرية الدينية بعد الاستقلال، يكمن في الظروف المختلفة التي خبرها كل طرف في العصر الاستعماري. هذه الظروف المختلفة، المنبعثة من عصر الاستعمار، هيكلت الحوافز السياسية للقادة القوميين وقدمت لهم سبباً ضئيلاً لتحرير السوق الديني.

وكانت المسألة ذات الأهمية الأولى في أمريكا اللاتينية هي غياب التعددية الدينية والنظام الاقتصادي الذي أقامته أيبيريا في المكان في أثناء العصر الاستعماري. ففي حين سمح التاج البريطاني لكل أنواع المنشقين الدينيين بأن يسكنوا في مستعمراته الأمريكية، جعل ملوك أيبيريا<sup>(٦)</sup> أراضيهم

---

(٦) من هنا فصاعداً سوف أشير في معظم الحالات إلى التاج الإسباني حين نناقش الفترة الاستعمارية. العلاقة بين الكنيسة والدولة في المستعمرات الإسبانية والبرتغالية كانت متشابهة تشابهاً كافياً لأغراض هذه الدراسة بحيث يستطيع القارئ أن يطبق النقاش هنا على كلتا الأرضين الاستعماريتين.



الاستعمارية ملكية خاصة حصرية للكنيسة الكاثوليكية. والملح المؤسسي المحدد الذي يضمن مكانة الاحتكار للكاثوليكية كان يعرف باسم الرعاية الملكية للهنود، وما كان يسمح لأي أديان أخرى أن تستصبي الناس عن دينهم في مستعمرات أمريكا اللاتينية. وبالإضافة إلى الوصول الحصري إلى الأراضي الاستعمارية، تسلمت الكنيسة منحاً واسعة من الأراضي، وحرصت الحكام الاستعماريون على بذل الرعاية لجمع وتوزيع ضرائب الأعشار للكنيسة، وهي ميزة مهمة في السوق الدينية حتى لو كان غير الكاثوليك قد سُمح لهم أن يستصبوا الناس عن دينهم. تذكر الافتراض (١) الذي عرض سابقاً (انظر الملحق). لقد كان الافتراض هو أن الأديان المهيمنة سوف ترغب في القيود المفروضة على الأقليات. والرعاية الملكية قدمت مثل هذه القيود، ورعى الفاتيكان المكانة الأحادية الاحتكارية والمنافع التي أوصلها هذا الاتفاق. ومن وجهة نظر الحرية الدينية، أنشأت الرعاية الملكية سوقاً دينية مغلقة ومعانة إعانة مالية كثيفة أفادت ديناً واحداً فقط<sup>(٧)</sup>. ولذلك فقد تحددت تحديداً قاسياً الفرصة المتاحة بالنسبة إلى التعددية الطائفية الدينية لتنمو، ثم تحدد الضغط التالي الذي تقوم به الأقليات الدينية لتحرير السوق (كما في الولايات المتحدة الاستعمارية)، تحدد بقوة (إن لم يكن تحدد بشكل مطلق). وإذا صيغ الكلام بصيغة أخرى، أي إذا لم يكن هناك أي أقليات دينية موجودة لتطلب الحرية، فإن سياسة ذات أرضية واسعة من الحرية الدينية هي نقطة فيها نظر. وكما سنرى في النص الآتي، على كل حال، تعدت الرعاية الملكية على حرية الكنيسة الكاثوليكية (قارن ب: Holleran, 1949: 40) وستكون تفاصيل ترتيب الرعاية المفضلة للسلطة العلمانية هي النقطة ذات الأهمية الأولى للجدل في القرن التاسع عشر.

وتعود أصول الرعاية الملكية في التاريخ إلى الوراء إلى القرن الخامس عشر حين وجد المقام البابوي المضطرب، وهو يواجه تعدي العثمانيين في

(٧) أنا استخدم كلمة أفاد هنا استخداماً فضفاضاً وفي معظمه لأشير إلى الفوائد التي رغب فيها التراتبية الهرمية الكنسية. وفي الواقع، وكما سبق أن نوقشت في الفصول السابقة وناقشها آدم سميث، أن الاحتكارات الأحادية الدينية المعانة مالياً لا تعمل جيداً، وهذا لا لفائدة أتباع أبرشيته ولا لفائدة المؤسسة الدينية. انظر: Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 2 vols. (Indianapolis, IN: Liberty Fund, 1976).

أوروبا والتعزيز المتنامي للممالك الأوروبية، وجد أن من المفيد لأغراضه أن يبادل الحماية مقابل تنازلات مختلفة (Shiels, 1961: 44-71)<sup>(٨)</sup>. وعلى الرغم من أن الفاتيكان كان قد عهد، كما هو معروف نموذجياً، بالحماية العسكرية إلى اللوردات الإقطاعيين، فقد بدأت كفة ميزان التفاوض بين الكنيسة والحكام العلمانيين ترجح في مصلحة الأخيرين في أواخر سنوات القرن الخامس عشر. فالتقدمات التّقانية والنمو الاقتصادي والمؤسسات السياسية الجديدة سمحت للملوك أن يرسخوا سيطرة على الأرض أكبر من سيطرتهم عليها في القرون السابقة، وكان هذا أوضح ما تجلّى في توحيد فرديناند (Ferdinand) وإيزابيللا (Isabella) لإسبانيا مع حلول نهاية القرن. والإصلاح البروتستانتي في مطلع سنوات القرن السادس عشر قوى فقط القوة التفاوضية للملوك الكاثوليك بالنسبة إلى البابا، الذي اعتمد الآن أكثر من أي وقت مضى على رضى الحكام العلمانيين على التمسك بموقعهم في أوروبا. وأعطى الوصول إلى أراض جديدة - ابتداء بـكولومبوس في العام ١٤٩٢ - ملوك الإسبان والبرتغاليين المزيد من القوة على التصرف الفعال وذلك في أن وصول الفاتيكان الوحيد إلى المستعمرات كان من طريق السفن الملكية.

وعلى الرغم مما كان يبدو صفقة جيدة للفاتيكان (من حيث الوصول المحظوظ إلى العالم الجديد ومنافع مالية أخرى)، فقد انتهت الرعاية الملكية، حسبما تمّ التفاوض عليها، في النتيجة إلى قيود جوهرية على الاستقلال الذاتي المؤسسي للكنيسة الكاثوليكية، مع الرعاية الملكية:

كان الملوك الآن يختارون كل رجل دين كان سيعبر البحار لأغراض دينية. وهم الذين كانوا يختارون الموقع لكل كاتدرائية أو كنيسة صغيرة... وهم الذين نظّموا إجراءات المحاكم الدينية، وأسلوب العبادة

---

(٨) يورخ ميكام أول إشارة إلى «حق الرعاية» الممنوح إلى سلطة علمانية إلى القرن السادس تحت البابا نيقولاس الثاني. وهذا قابل للتصديق تماماً إذا أخذنا بالاعتبار الصعوبة التي واجهتها الكنيسة في مدّ نفوذها الوحيد في مسافات نائية في أوروبا من دون مساعدة من القادة العلمانيين الذين كانوا يمسكون بالقوة العسكرية. انظر: J. Lloyd Mecham, *Church and State in Latin America: A History of Politico-Ecclesiastical Relations* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1966), p. 5.

ووقتها وقواعد السلوك العام والديني، حتى نظموا أسباب الحرمان من الكنيسة ورفع الحرمان منها (Shiels, 1961: 6-7).

وكان للملك أيضاً سلطة النقض على الرسائل البابوية المختومة وعلى غيرها من «التفاصيل الدقيقة عن المسؤولين والمباني والتكاليف وتعيينات الكنائس والتموينات والشموع والشمع والخبز والخمر والأوعية وساعات الخدمة والرواتب والأعياد وضرائب الأعشار» (Holleran, 1949: 25; Dussel, 1972). والسيطرة الملكية على الشحن في السفن والاتصال بين أوروبا والمستعمرات ضمنت هذه السلطة لا في القانون فقط ولكن في الممارسة أيضاً. وطُرِدُ اليسوعيين من البرازيل في العام ١٧٥٩ ومن أمريكا الإسبانية في ١٧٦٧، بسبب رفض ذلك النظام الديني اليسوعي أن يدفع ضرائب إلى الملوك المفقرين بشكل متزايد وتحديثهم للسلطة الملكية، يشير بوضوح إلى أن السلطة العلمانية تفوّقت على التأثير الديني في المستعمرات (Brading, 1994: 3-19; Bialek, 1963: 14).

وعلى الرغم من السلطة الكبرى للحكام العلمانيين، فقد قاتل مسؤولو الكنيسة في كل من روما والنصف الغربي للكرة الأرضية بشدة لاستعادة قدرتهم على السيطرة على مؤسستهم الخاصة. وقد لاحظ خوسيه لويس روميرو (José Luis Romero) أن الكنيسة «طمحت إلى أن تنقض السلطة السياسية في كل مرة استطاعت ذلك، وكانت معتادة على أن تستفيد لا من المكانة التي تمتعت بها فقط بين الناس، ولكن من النفوذ الذي امتلكته أيضاً في المحكمة وتهديدات المحقق في محاكم التفتيش» (Romero, 1963: 33). والرغبة في المزيد من الحكم الذاتي تُستنتج بسهولة من صراع الكنيسة الدائم لتسيطر على تعييناتها الخاصة وسياساتها الداخلية في أثناء العصر الاستعماري.

كان أعضاء من التراتبية الهرمية الكنسية و... ممثلون عن التاج يصطدمون غالباً نظرياً وجسماً أيضاً، وهو ما كان يصيب بالجزع الكبير أولئك الذين كانوا يتطلعون إلى وجود منسجم للقوتين... والسجلات الاستعمارية ملأى بالمشاجرات العنيفة الشخصية بين السلطات المدنية والكهنوتية حول قضايا تبدو الآن صيانية ولكنها كانت آنذ مفعمة بالمعنى الرمزي للمشاركين (Bialek, 1963: 13).

النزاعات الصليانية على حدود خطوط الأبرشية والقضايا التافهة الأخرى (مثل شراء الشموع) أعطت في الواقع مغزى أكثر من المعنى الرمزي، فهذه النزاعات مثّلت حرباً عنيفة على السيادة المؤسسية. شاهد المحاولة التي قام بها الملك تشارلز الثالث ليقسم الأرض بشكل غير عادل وينشئ ثلاث أسقفيات في الأراضي المكسيكية في مطلع سنوات القرن التاسع عشر متظاهراً بأن ذلك لخدمة السكان المتزايدين على نحو أنجع، ولكن الأساقفة المكسيكيين، ولو كانوا معيّنين من الملك، قاوموا مثل هذا التدخل الإقليمي لأنه بدّل الطريقة التي كانت تجبى بها ضريبة الأعشار وتدار بها وهدد هذا التدخل بتخفيض التمويل الذي كانوا سيتسلمونه (Brading, 1994: 173-175). ومن ثمّ، فعلى الرغم من أننا قد نحسب في البداية أن احتكاراً روحياً مضموناً من الدولة يزيل قضايا الحرية الدينية للكنيسة المهيمنة، فما زالت هناك، مع ذلك، قضايا الاستقلال الذاتي المؤسسي (أي الحرية) التي تهّم أهمية كبيرة (Hollaran, 1949: 40). وسيغدو النزاع على مدى السيطرة القانونية على الكنيسة وطبيعتها، هو النقطة محطّ التركيز للمعارك التي تخاض من أجل الحرية الدينية بعد التحرّر الاستعماري في القرن التاسع عشر.

وكان العامل الرئيس الآخر الذي يمنع نمو التسامح الديني والحرية (بالمقارنة مع المستعمرات البريطانية الأمريكية في الشمال)، كان هو النظام الاقتصادي الذي طبقته المملكتان الأيبيريتان في العالم الجديد. لقد صار استخراج المواد الأولية، سواء أكانت معادن ثمينة أم منتجاً زراعياً، صار هو علة وجود المستعمرات الأمريكية اللاتينية (Bulmer-Thomas, 1994: 22-27). وخُذّل التبادل التجاري بشكل قاسي تحت هذا النظام التجاري المركنتيلي (Mercantilist)، وتحمل الملوك الأسبان والبرتغاليون الكثير من المتاعب لضمان عزلة المستعمرات من أي بلد آخر غير الوطن الأم<sup>(٩)</sup>. حتى التبادل التجاري داخل المستعمرات كان مثبّطاً، وكانت المراكز

---

(٩) القول إن بريطانيا مارست الاقتصاد التجاري المركنتيلي في ما يتعلق بمستعمراتها هو قول فيه خلاف لأن المركنتيلية كانت هي الطراز السائد في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ومع ذلك، كانت المستعمرات البريطانية الأمريكية أكثر انفتاحاً للتبادل التجاري بين المستعمرات (وهو ما سمح بإنشاء صناعة حرفية في أراضي نيو إنغلاند وفي أماكن أخرى) والتبادل التجاري الأجنبي مع الفرنسيين والهولنديين.

السكانية المتنوعة معزولة في المستعمرات الإسبانية أحدها عن الآخر. ومن ناحية الزراعة، فقد كانت أمريكا اللاتينية منظمة حول اقتصاد مستند إلى لاتيفنديو (Latifundio)، أي إلى ممتلكات أرض واسعة تعتمد اعتماداً كثيفاً على العمل بالإكراه المفروض إما في شكل الاسترقاق بسبب الدين المطلوب من السكان المحليين أو من العبيد الأفارقة<sup>(١٠)</sup>. وكان الاعتماد على العمالة من السكان المحليين أو على العبيد المستوردين للعمل في ممتلكات كبيرة من الأرض، مقروناً بسياسات تثبط نمو حرف الحرفيين والتصنيع، كان قد عني أن هناك حاجة إلى الهجرة إلى أمريكا الإسبانية أقل من الحاجة إلى الهجرة في أمريكا البريطانية (Elliott, 2006: 51; Halperin, 1993: 121; Lambert, 1963: 62-63).<sup>(١١)</sup>

قابل كل هذا مع المستعمرات البريطانية في أمريكا التي كانت تديرها شركات قابضة أهلية والتي لم تكن تستطيع أن تعتمد على إمداد من السكان المحليين من العمالة. هنا، كانت الهجرة ضرورة ملحة من أجل البقاء الاقتصادي للمستعمرات. والحاجة إلى الهجرة، كما لاحظنا في الفصل الثالث، شملت العمالة الماهرة لتزود بالرجال الصناعات الحرفية في المستعمرات الشمالية، وكانت تلك الحاجة تعني استبعاد التجانس الديني إلى موقع ثانوي في السياسة. كان الملك البريطاني مستعداً لأن يسمح لجميع أنواع المتمردين الدينيين أن يهاجروا إلى أمريكا طالما كانت الهجرة تعني ملء الأرض بالسكان، حتى الكاثوليك كان يسمح لهم بذلك في ميريلاند في مرحلة مبكرة من الهجرة، ولم تؤذ، أياً منهم، لأن بريطانيا كانت مرجلاً جياشاً من التنوع الديني المتنامي في ذلك الوقت. والحاجة

---

(١٠) من الناحية الواقعية، كان نظام لاتيفنديو (Latifundio) منحة عمل لا منحة أرض، لأن الأرض بقيت ملكية للملك. انظر: J. H. Elliott, *Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America 1492-1830* (New Haven: Yale University Press, 2006), pp. 40-43.

ومن المثير للاهتمام أن نظام لاتيفنديو شجع على انتشار مراكز حضرية أوسع وأكثر تركيزاً في أمريكا الإسبانية مما كان عليه الحال في أمريكا البريطانية. وفي وقت لاحق، شجع الاعتماد على المزيد من المناطق العديدة الأصغر سعة في شمال أمريكا، شجع على أن يروج حراكاً جغرافياً أكبر وتبادلاً تجارياً أكبر بين المستعمرات.

(١١) يلاحظ إليوت، في ما يمثل تحليلاً متوازياً لامعاً للسياسة البريطانية والإسبانية، أن إسبانيا شجعت فعلاً الهجرة من الوطن الأم إلى المستعمرات، ولكنها كانت منظمة أكثر في المستعمرات البريطانية. انظر: المصدر نفسه، ص ٥١.

الملحة إلى الهجرة كانت تعني تعددية دينية متنامية وضغطاً ناتجاً يعمل من أجل التسامح والحرية (انظر الفصل الثالث): مع الفرض أن هيمنة اقتصاد الممتلكات المزروعة من العبيد من المستعمرات البريطانية الجنوبية شابهت نظام لايفنديو في أمريكا اللاتينية، إلا أن وجود التبادل التجاري بين المناطق والهجرة بين المستعمرات الأنغلوأمريكية (وهو مفقود في أمريكا اللاتينية) دفع فرجينيا والكاروليتين الشمالية والجنوبية وجورجيا إلى أن تقبل أعباء تنظيمية أقل على الأقليات الدينية<sup>(١٢)</sup>. لو أن ملوك أيبيريا فتحوا أمريكا اللاتينية لتبادل تجاري أكبر مع تجار الخارج أو أنهم شجعوا الهجرة من أجل تطوير قاعدة صناعية من العمالة الماهرة، لربما كانت التعددية الدينية تطورت ونجم عنها في النتيجة ضغوط للحصول على الحرية الدينية. ولكن إذا أخذنا بالاعتبار أن إسبانيا والبرتغال كانتا متجانستين دينياً تماماً بعد أن كانتا قد قاومتا الإصلاح، فمن المحتمل أن التنوع الديني ما كان سيتطور إلى المدى الذي تطوّر إليه التنوع في أمريكا البريطانية. وحين بدأ التاج الإسباني فعلاً بالسماح بتبادل تجاري أكبر بين المناطق في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، لم يكن هناك أي واحد غير كاثوليكي ليهاجر ويضغط من أجل الحصول على التسامح والحرية. ومع ذلك، فالنظام الاقتصادي الذي أقامه التاج في المكان لم يساعد في هذه القضايا أيما مساعدة.

## ثانياً: الاستقلال والمركة على الاستقلال الذاتي للكنيسة في القرن التاسع عشر

مباشرة بعد الاستقلال احتفظت الكنيسة الكاثوليكية بموقعها المتميز ولم يكن البروتستانت يُحتَضنون بحب، على الرغم من الإعلانات عن فصل

---

(١٢) يلاحظ إليوت أن «أمريكا البريطانية كانت في نهاية المطاف تبرهن أنها مجتمع أكثر حراكاً من الناحية الجغرافية». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٣. حرية الهجرة بين المستعمرات البريطانية جعلت من الممكن لجورج وايتفيلد وآخرين أن يقوموا بالوعظ الجوال في أثناء اليقظة الكبرى الأولى (مطلع سنوات القرن الثامن عشر). وهذا بدوره حثّ على الضغط من أجل تحرير كنائس الأنغليكان المعترف بها رسمياً في المستعمرات الجنوبية. انظر الفصل الثالث من أجل الحصول على التفاصيل. وعلى الرغم من أنه كان هناك، بالتأكيد أناس تحركوا بين مستوطنات أمريكا اللاتينية، فإن درجة الحراك الجغرافي، مع ذلك، كانت أخفض بشكل جوهري مما كانت عليه في أمريكا البريطانية. وقد أدت كل من الجغرافية والسياسة الاستعمارية دوراً في هذا.

الكنيسة عن الدولة من قبل سيمون بوليفار، ولم يتغير الكثير في أثناء المعركة من أجل الاستقلال، ومباشرة في أثر الاستقلال (تقريباً في ١٨١٠ - أواسط - عشرينيات القرن التاسع عشر). وقد يكون هذا الوضع الأخير عائداً إلى حقيقة أن قلة من البروتستانت كانت هناك للتشبث بها على كل حال. التغييرات المهمة في علاقات الكنيسة والدولة كانت قد تأخرت حتى ثلاثينيات القرن التاسع عشر على أقل تقدير (في فنزويلا) وحتى منتصف القرن في الأماكن الأخرى. وأحد الأسباب الرئيسية لهذا النقص الأولي للعمل في مسائل الكنيسة والدولة عائد بلا ريب إلى الاضطراب السياسي والاقتصادي الهائل لعصر الاستقلال، وبخلاف الولايات المتحدة التي امتلكت مؤسسات استعمارية متجذرة بقوة ووفرت انتقالاً سلساً بشكل معقول إلى نظام الحكم الجديد<sup>(١٣)</sup>، فقد كان على معظم بلدان أمريكا اللاتينية أن تبدأ بصنع المؤسسات السياسية من نقطة اللاشيء. إضافة إلى أن حروب الاستقلال في أمريكا اللاتينية سببت أيضاً فوضى اقتصادية أكبر مما صار في المستعمرات البريطانية، وهو ما أدى إلى المزيد من تعقيد مهمة صياغة حكومات جديدة. والمعارك التي تلت دارت حول الكيفية التي يصنعون بها هذه المؤسسات ومن هو الذي سيسيطر عليها، وهي المعارك التي شغلت عقول النخبة. ولم يقترح أحد إصلاحاً شاملاً كبيراً لعلاقات الكنيسة والدولة. وافترض معظم القادة العلمانيين أن حق الرعاية سيؤول تلقائياً إلى الجمهوريات الجديدة، وهو افتراض خاطئ لم يشاركهم به الفاتيكان.

وسبب آخر لم يبدأ المحررون من أجله فوراً في التعجل في العمل في علاقات الكنيسة والدولة، كان يدور حول التأثير الاجتماعي للكنيسة. فبغض النظر عن حقائق أن عدداً من الأساقفة داخل التراتبية الهرمية الكنسية الكاثوليكية اللاتينية الأمريكية كانوا موالين للتاج الإسباني (لأنهم كانوا معينين من الملك) وأن عدداً مهماً منهم فرّ في أثناء حروب الاستقلال، فقد

---

(١٣) أنفهم أن المدة التي كانت تحت مواد ميثاق الاتحاد في الولايات المتحدة تكاد لا تكون من الممكن أن تعرف بأنها «إبحار سلس». ومع ذلك، احتفظت كل ولاية بهيكلها الأساس الحاكم وهو بهذا يسمح بزمان للميثاق الدستوري ليضع مخططاً تفصيلياً قابلاً للتشغيل على نحو أكبر. وبالمقابلة مع الفوضى السياسية التي تلت استقلال أمريكا اللاتينية، نجد أن انتقال الولايات المتحدة كان سلساً على نحو لا ينكر.

التحق عديدون من الكُهان داخل صفوف المراتب الدنيا من رجال الدين بالقضية الثورية (Bidegain, 1992: 87-93). وكان راهبان مكسيكيان على وجه الخصوص، هما بادريس ميغيل هيدالغو (Padres Miguel Hidalgo y Costilla) وخوسيه ماريا موريلوس (José María Morelos y Pavón) بافون، قد حشدا جيشاً من عشرات الألوف لقضية الانفصال تحت راية عذراء غوادالوبي (Virgin of Guadalupe) (Brading, 1994: 239-244). فمثل هذا العرض القوي للقوة الاجتماعية لرجال الدين لم يكن ليمر من دون أن يُلاحظ.

كان سيمون بوليفار استثناء من بين القادة العظماء لاستقلال أمريكا اللاتينية، وذلك لأنه نادى بفصل الكنيسة عن الدولة، اسماً كان هو نفسه كاثوليكياً<sup>(١٤)</sup>، وكان «المحرر» قد شرب بعمق من تعاليم الفلاسفة الفرنسيين، والدين في أحسن الأحوال أثر بشكل خفيف فيه، حتى السنوات الأخيرة القليلة من حياته. وعلى الرغم من آرائه الدينية المتحررة الليبرالية وجهوده التي لا تكل من أجل جعلها مدمجة في القوانين العضوية لفنزويلا ونيو غرانادا (New Granada)، فقد اعترف بوليفار بالأهمية السياسية لدعم الكهنة للثورة. ما من أحد أدرك أكثر منه قوة القبضة التي تمارسها الكنيسة على الجماهير من الدرجة العالية أو المنخفضة. ولذلك فقد كان حريصاً على ألا يعادي رجال الدين وأن يضع رأيه الشخصي جانباً من أجل المصلحة العامة. وعلى سبيل المثال، فبعد أن رأى أن فصل الكنيسة عن الدولة كان غير مقبول، أسرع في اقتراح أن ترسل بعثة دبلوماسية إلى روما لتصل إلى تسوية مع البابوية (Mecham, 1966: 45).

وزيادة على ما تقدّم، فقد قاتل بوليفار ببسالة ليشكل الأراضي العائدة في الزمن الحاضر اليوم إلى كولومبيا والإكوادور وبنما في كيان سياسي واحد يعرف باسم كولومبيا الكبرى، وهو جهد أقر بوليفار لاحقاً أنه كان قريباً من «حراثة البحر» (Halperin Donghi, 1993: 93). وكان اكتسابه لدعم الكنيسة من أجل هدفه حاسماً لأن الكنيسة كانت هي المؤسسة الثقافية الوحيدة التي كانت تمسك هذه الأراضي معاً (Watters, 1933: 72)، ومعركة

---

(١٤) تلقى بوليفار الشعائر الأخيرة وقام بالاعتراف وهو على فراش الموت... في ما لو دعت الحاجة. انظر: Mecham, Ibid., p. 97.



بوليفار مع من كان في السابق حليفاً وهو فرانسيסקو دي بولا سانتاندير (Francisco de Paula Santander) قوّت فقط عزمه على الفوز على رجال الدين بسياسات ليست متحررة، على ما يبدو محابية للكنيسة. سانتاندير كان يحاول أن يكسب الخطوة بالتملق للكهنة في الوقت نفسه الذي يسيطر فيه على هذه المجموعة (Mecham, 1966: 90-91 and 116-117). ولاحظ المؤرخ دوغلاس سوليفان - غونزاليس اتجاهاً مشابهاً في تحرير غواتيمالا في عشرينيات القرن التاسع عشر، ومن جملته الخوف لدى النخبة من أن رجال الدين كانوا من الممكن أن يقدرُوا على قيادة ثورة شعبية ضد حكمهم (Sullivan-González 1998: 66-68). وكل هذا وضح بجلاء في الافتراض (٤ أ) الذي يفترض أن مؤسسة دينية منفردة مهيمنة سوف تملك قوة مساومة معززة حين يكون المنافسون السياسيون قساة (انظر الملحق).

وبالإشارة إلى الدفاع عن مكانة الكنيسة بوصفها احتكاراً يقدم سلماً دينية وإعلان الكاثوليكية ديناً للدولة، فقد انحنى معظم القادة العلمانيين لهذا المطلب في العقود التالية مباشرة للاستقلال. وإلى حد ما، كان ترويج دين واحد وسيلة لاستبقاء هوية ثقافية مفردة وحدت الشعب في عصر هدأت فيه التفرقة الإقليمية أن تمزق الكيانات السياسية، كما هو ملاحظ في المحاولات الفاشلة لتأسيس كولومبيا الكبرى والقتال الداخلي الدائم بين المقاطعات المكسيكية. ويستشهد سايمون كولير (Simon Collier) بخوان إيغانيا (Juan Egaña)، وهو سياسي تشيلي من مطلع القرن التاسع عشر، وهو يبرر الهيمنة المؤسسية الكاثوليكية في هذه النقطة وما يتصل بها:

١. تعدد الأديان في دولة واحدة يؤدي إلى اللادين، وهذا هو الاتجاه في قرننا.

٢. وجود دينين في دولة يؤدي إلى صراع يجب أن ينتهي إما بتدمير الدولة أو تدمير واحد من الحزبين الدينيين.

٣. الإجماع الديني المنسجم هو أنجع وسيلة لتعزيز هدوء الجماهير الكبيرة من الأمة (Collier, 1997: 305) <sup>(١٥)</sup> [التشديد في النص الأصلي].

---

(١٥) الاستشهاد الأصلي من: Juan Egaña, *Memoria política sobre si conviene en Chile la libertad de cultos* ([s. l.]: Lima, 1827), p. 4.

لم يرَ بوليفار بالضرورة نقطة ضمان الهيمنة الحصرية للكاتوليكية ولكنه خضع لما رآه واقعاً حقيقياً سياسياً في فترته. وكتب: «بعد أن عرفت أن التسامح مع أي دين باستثناء الكاثوليكية سوف يُقر، فقد حرصت على أن لا يقال أي شيء عن الدين حين وضع دستور كولومبيا». (ورد في: Watters, 1935: 306). وهذا الاستبعاد كان يعني أن الكنيسة احتفظت بامتيازاتها سليمة.

هذا النمط من محاولة كسب الحظوة لدى رجال الدين الكاثوليك الذي كان واضحاً في مرحلة مبكرة في أمم جبال الأنديز هو النمط الذي ساد في أماكن أخرى في المنطقة.

في الأيام الأولى للثورة [ضد الإسبان] كانت الممارسة السياسية في أمريكا اللاتينية هي أن تقدّم للكاتوليكية الاحترام لامتيازاتها القديمة واستثناءاتها. وفي رأي الدستور الأرجنتيني العظيم [خوان باتيستا] ألبيردي (Juan Bautista Alberdi)، كان هذا تنازلاً تكتيكياً اعتمدت عليه الثورة (Mecham, 1966: 45-46).

ومع تحوّل المنافسات السياسية العلمانية إلى منافسات ساخنة، فأى فئة تختار أن تستعدي قطاعاً من السكان (هو رجال الدين) وهو قطاع كان يستطيع أن يحشد الدعم الجماهيري لجانب واحد أو لآخر، سيمثّل الاستعداد خطأً استراتيجياً حاسماً. وكون الكنيسة الكاثوليكية هي المؤسسة الدينية الوحيدة في المنطقة أعطاها تأثيراً مهماً في المساومة في وقت مبكر في عملية التحرير على الرغم من الرغبات الأيديولوجية لبعض المحرّرين في هدمها.

الكنيسة الكاثوليكية بقيت على الرغم من مثل هذه المخططات الليبرالية، لا بسبب أنها كانت قوية بقدر ما كان ذلك بسبب أنه كان ضرورياً بالنسبة إلى الدين أن يساعد في ضبط الحياة الاجتماعية وأن يقوّي

---

= من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن إيجانيا كان يعتقد أن التنوع الديني سيؤدي إلى انحطاط الدين في العموم، وهي نظرية شائعة في أوساط المدافعين عن الاحتكار الديني وطرحها علمياً بيتر بيرغر، انظر: Peter Berger: *The Sacred Canopy* (New York: Doubleday, 1969); «Epistemological Modesty: An Interview with Peter Berger», *Christian Century*, vol. 114, no. 30 (October 1997), pp. 972-975 and 978, and *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999).

وقد تراجع عن هذا الرأي منذ ذلك الوقت.

العصب الأخلاقي والروحانية للأمم جديدة. وزيادة على ما تقدم، لم يكن هناك أديان أخرى تستطيع أن تتنافس مع الكاثوليكية. ولو لم يكن الاحتكار الكهنوتي الذي مارسته الكنيسة الرومانية موجوداً في أثناء المدة الاستعمارية، لكانت الخيارات الدينية في أمريكا اللاتينية ستكون مختلفة جداً. ولكن وزن التراث الهسباني كان أكبر بكثير من وزن الأفكار القومية في أوساط النخبة الحضرية [حين وصل الأمر إلى تقرير العلاقات بين الكنيسة والدولة] (Deiros, 1992: 405-406).

ومما له أهمية إضافية، أنّ قادة حركات الاستقلال في كل أنحاء المنطقة سعوا للحصول على الاعتراف الرسمي من الفاتيكان على أمل أن البابا سوف يضغط على البلاد الأوروبية الأخرى لتعترف بالجمهوريات المولودة حديثاً، وهو الاعتراف الذي سيساعد في صراعاتهم المستمرة ضدّ القوة العسكرية الإسبانية وسيفتح أيضاً الفرص الاقتصادية للتبادل التجاري (Mecham, 1966: 61-87)<sup>(١٦)</sup>. فليس من المستغرب، أن تستطيع الكنيسة الكاثوليكية حتى لو افتقدت القيادة العليا، أن تعوّل على مصالحها المؤسسية لتكون محترمة في أثناء صراعات السلطة الأولية في أمريكا اللاتينية المستقلة وذلك وفقاً للافتراض (٤) و(٤ أ) (انظر الملحق)، وفيهما أن القدرة على المساومة للمذهب المهيمن تزداد في بيئة من التنافس السياسي الشديد. وكل هذا يوضح أنه على الرغم من الميل الأيديولوجي لحرية دينية أكبر (أو مناوأة الكنيسة)، فإن قادة مثل بوليفار، مع ذلك، اختاروا سياسة دينية مستندة استراتيجياً إلى حسابات من المصلحة الذاتية وليست بالضرورة ميلاً أيديولوجياً متأصلاً<sup>(١٧)</sup>.

وعلى الرغم من استراتيجية تتجنب عن قصد استفزاز أساقفة الكنيسة ورجال الدين فقد ظهر التوتر بين الكنيسة والدولة وكان يتعلق بمكانة الرعاية. فبالنسبة إلى الكنيسة الكاثوليكية، خلق الاعتراف الرسمي بالقطيعة

---

(١٦) مشكلة الاعتراف بالجمهوريات المستقلة بالنسبة إلى البابا كانت قد تعقّدت بغزو نابليون لإسبانيا والسيادة اللاحقة لتشريع قصر العمر (محاكم قابس).

(١٧) لأعيد تقرير موقف في الأيديولوجية. أنا لا أنكر أن الأفكار تستطيع أن تحفز العمل السياسي، وبالأحرى، أن الغرض من هذه المقالة هو أن تبين بياناً عملياً قوة السلوك المستند إلى المصالح الذي يحفز القرارات السياسية في ضبط الدين.

مع إسبانيا فرصة لاستعادة الحكم الذاتي في القضايا الكنسية، وخصوصاً بالنسبة إلى تسمية الأساقفة. فكما في الفترة الاستعمارية، رغب قادة الكنيسة في العصر الجديد للتحرر رغبة قوية في استقلال ذاتي مؤسسي إلى أقصى حد في الوقت الذي كانوا يطلبون دعماً مالياً واحتكاراً مضموناً مستمراً من الدولة. وجهود الكنيسة الكاثوليكية لاستبقاء السيطرة الحصرية على المنطقة في الوقت نفسه الذي يؤمنون فيه استقلالاً ذاتياً مؤسسياً هي جهود واضحة في أعمال الأسقف الفنزويلي لمدينة ميريدا (Mérida)، رفايل لاسو دو لا فيغا (Rafael Lasso de la Vega).

ومما يبدو مثيراً للتعجب بما في الكفاية، أن سياسة بوليفار في عدم وضع أي نص يخص كنيسة الدولة كانت قد اتبعت في المجلس الأول من خلال تأثير أسقف ميريدا... وكان الاهتمام الرئيس للأسقف، كما كتب إلى بيوس السابع (Pius VII) وكما شرح لاحقاً بشكل مطول في كتاباته المنشورة، هو أن يؤمن الاعتراف من الحكومة بأن ممارسة الرعاية يجب أن تكون للكنيسة. وبمعارضة «دين للدولة» أمل أن يتسبب في إلغاء الدولة السيطرة على الكنيسة الكاثوليكية، وأن لا تترسخ حرية العبادة وتوقع من الدولة أن تدعم حصرياً الكنيسة الكاثوليكية من دون ممارسة أي توجيه لها. وبصفته عضواً في المجلس فقد عارض التسامح الديني وتدمير الأديرة والقيود المفروضة على امتيازات رجال الدين، حتى إلغاء قاضي التحقيق في محاكم التفتيش (Watters, 1933: 83-84).

يتضح من هذا النص، إذاً، أن قضية الحرية الدينية طوال معظم سنوات القرن التاسع عشر كانت مجرد حرية من أجل الكنيسة لتقرر تعييناتها الخاصة وسياساتها. ومع ذلك، وكما لوحظ في النص السابق، كانت التراتبية الهرمية الكنسية الكاثوليكية ما زالت تسعى من أجل استبقاء كل المنافع المادية والميزات الاجتماعية لنظام الرعاية، وهي سياسة كانت بشكل أساس «أعطينا الكثير من الموارد لنفعل ما نريد»<sup>(١٨)</sup> (قارن بـ: Castillo Cárdenas, 1968: 1/7).

---

(١٨) هذا موقف سياسة عامة شارك فيها بشكل أساس كل مجموعة مصلحة سياسية، ومن جملتها الجامعات المهمة.

وصارت قضية من كان يملك الحق ليسمي الأساقفة هي أكبر قضية ضاغطة في ما يتعلق بالكنيسة والدولة في العصر ما بعد الاستعماري. وكان كل أساقفة أمريكا اللاتينية في أثناء حروب الاستقلال قد عُينوا من التاج وكانوا في الغالب قد ولدوا في أيبيريا، وهو أمر وضعهم في صدام مع الثوريين الخلاسين المولودين من أبوين أحدهما أوروبي والآخر ملون<sup>(١٩)</sup>، وكثيرون من الأقباط أكتوا تعاطفاً ملكياً، وهو أمر لا يدعو إلى العجب، حتى أولئك الذين لم يكونوا يكتون تعاطفاً ملكياً كانوا في الأغلب موضع الشك في تفضيلهم الملكية (Dussel, 1972: 121; Salinas, 1992: 298). وبالنسبة إلى أولئك الأقباط، كان رد الفعل الحضيف هو أن يهربوا في أول فرصة سانحة مريحة، على الرغم من أن هذا حدث، مع وجود قوات نابليون محتلة للكثير من شبه جزيرة أيبيريا، وهذا لم يكن أيضاً خياراً مغرياً. وأضف إلى هذا العمر المسن لعدد من الأقباط والعمر المحتمل للحياة الذي كان أقل مما نتمتع به الآن. وكانت النتيجة أن أسقفيات عديدة كانت شاغرة في عقود القرن التاسع عشر (Poblete, 1965: 18-19; Dussel, 1981: 89). وإذا أخذنا بالاعتبار أن الأساقفة كان لهم نفوذ في اختيار الكهنة، فإن هذا كان يعني أن البنية التحتية لموظفي الكنيسة كانت قد أضعفت بشكل قاس. لقد كانت، في جوهرها، تراتبية هرمية كنسية مؤسسية من دون قيادة.

لما صار واضحاً أن الجمهوريات المستقلة في أمريكا اللاتينية كانت هنا لتبقى، حاول الفاتيكان أن يستعيد سيادته على الكنيسة الأمريكية اللاتينية بإعلان ما اعتبره أكره الأقسام من نظام الرعاية بأنه لاغ وباطل شيء، فنظام الرعاية كان قد تم التفاوض عليه مع الملك الإسباني (والبرتغالي) ولا وجود بعد الآن للملك صارت تعني لا وجود للصفقة. وبشكل رئيس سعى البابا إلى إعادة التشديد على السيطرة على تعيينات الأقباط، وتحديد الحدود الأسقفية (والأبرشية)، وقضايا أخرى من السياسة الداخلية للكنيسة. طبعاً، ما زال البابا يطلب أن تقوم الجمهوريات الجديدة

---

(١٩) سَجُنْ نابليون للبابا بيوس السابع، واحتلاله لإسبانيا، والزعم بحقه في حكم المحاكم التي هيمن عليها الليبراليون حين كان الملك فرديناند في المنفى، كل ذلك جعل من المستحيل لأي أساقفة جدد أن يعينوا في أثناء هذه الأعوام المضطربة.

بحماية الكنيسة من المنافسين الروحيين (أي البروتستانت المزعجين الذين فرضوا أنفسهم في حصة السوق الكاثوليكي في أوروبا بعد الأعمال غير التقليدية التي قام بها مارتن لوثر وجون كالفن وآخرون)، ويطلب دعماً مالياً مستمراً من الدولة (أي جباية ضريبة الأعشار وموارد أخرى من التمويل)، ويطلب المحافظة على موائيق كهنوتية (المحاكم الخاصة التي كانت تحاكم رجال الدين بسبب الخروق الجنائية والسلوك غير اللائق). وأراد السياسيون العلمانيون أن يبقوا الكنيسة تحت سيطرتهم السياسية. وإذا أخذنا بالاعتبار النفوذ الاجتماعي الذي كان الأسقف يستطيع على وجه الاحتمال أن يمارسه، فقد كان الحكام يريدون انتقاء الحلفاء الذين يثقون بهم ويستطيعون التأثير فيهم (قارن الافتراض (٢) في الملحق وفيه أن السياسيين يحاولون أن يكسبوا دعماً أيديولوجياً من السكان). وليس من المستغرب أن السياسيين حَبَدُوا أيضاً التمويل المستمر للكنيسة الكاثوليكية لأن السيطرة على خيوط محفظة النقود لمؤسسة ما عموماً يعني ضبطها سياسياً.

وفي العموم، عُقدت صفقة ضمنية بين الجمهوريات وبين الفاتيكان وحافظت على الطرفين راضيين بشكل معقول، الكنيسة سوف يسمح لها بتسمية الأساقفة، والرؤساء المختلفون سوف يستبقون حق الاعتراض الضمني على التعيين. طالما كان البابا يختار أجبارة ليسوا موضعاً للجدل لملء الشواغر، فالفاتيكان كان يستطيع أن يدعي حكمه الذاتي المؤسسي في الوقت الذي ما زال السياسيون يضمنون أن حكمهم سيكون غير متحدثٍ من رجال الدين الناشطين. وكانت متطلبات المواطنة المسبقة مفروضة في الغالب على تعيين الأجبارة، محدّدة بذلك اختيار الكهنة الذين ولدوا في البلد المعين موضوع البحث. وفي بعض الحالات، كان الرئيس يوصي بعدد من المرشحين الذين يكونون مقبولين للحكومة العلمانية (Mecham, 1966: passim). ومثل هذه الشروط على اختيار الأساقفة استمرت أحياناً إلى القرن العشرين تماماً (مثلما كانت الحالة في الأرجنتين وفي كولومبيا)، ولكن مع مرور الزمن مالت الحكومات العلمانية إلى أن تؤدي إلى حدٍّ أقل دوراً في هذه العملية. وزيادة على ما تقدّم، فالحالة لم تكن منذرة بالشؤم كما كان المرء سيتخيّل إذا ما أخذنا بالاعتبار أن الكنيسة ما زالت محتكرة الإمداد برجال الدين المتوافرين القادرين على أن يكونوا

أساقفة، فممارسة البيع الفج للمناصب التي كانت شائعة في العصر الوسيط مضت من زمن طويل.

وعلى الرغم من هذا الجدل حول نظام الرعاية، فقد استبقت الكنيسة الأغلبية من امتيازاتها في أثناء السنوات الأولى التالية للاستقلال. ومن جملتها ممتلكات الأرض الشاسعة ومكانة قضائية خاصة واحتكار الزيجات والجنائز والتسجيل، وأعلنت الكاثوليكية على نطاق واسع الدين الرسمي للأمم الجديدة، ولم يُبذل إلا جهد قليل لتخفيف القيود على البروتستانت<sup>(٢٠)</sup>. وفي خمسينيات القرن التاسع عشر فقط شوهدت الحركة المناوئة لهذا الموقع المتمتع بامتيازات خاصة. وكان التأخير، في بعض منه، بسبب الحروب الأهلية المتواصلة في عدد من الأماكن، وببساطة لم تطرح سياسة الكنيسة - الدولة نفسها على جدول الأعمال حين لم يبقَ كثيرون من القادة الوطنيين في مناصبهم إلا أشهراً فقط قبل أن يطاح بهم. مثل هذه التنافسات السياسية الشديدة وعدم الاستقرار الناشئ عنها، وهو العصر المعروف بعصر الرجال الأقوياء، حابى السلطة المساومة للكنيسة ولم يَسعَ أي قائد إلى استعادتها<sup>(٢١)</sup>. وهذا على وفاق مع الافتراض (٤)، الذي يفترض أن المنافسات العلمانية على السلطة تزيد قدرة الجماعات الدينية على المساومة. ولكن في أثناء الجزء الأوسط من القرن، واجهت الكنيسة تحدياً جدياً حين قام الليبراليون (أولاً) بمصادرة أراضي الكنيسة وأصول مالية أخرى، وبدؤوا، ولو أن ذلك كان ببطء، بتحرير السوق الديني عن طريق جعل ممارسة البروتستانت دينهم بحرية أمراً قانونياً، وإن يكن ذلك في الغالب مترافقاً مع محظورات تمنع البروتستانت من استصباة الآخرين عن دينهم (Deiros, 1992: 435-447; Mecham, 1966: passim). وعلى الرغم من أن

---

(٢٠) أحد أكثر الأمثلة إثارة للاهتمام من هذا هو الحظر المستمر على بيع الأنجيل للجمهور العام. فإذا أخذنا بالاعتبار أن البروتستانت يحثون رعايا أبرشياتهم على قراءة الإنجيل مباشرة (في معارضة لسماعه مترجماً فقط من خلال التوسط الكهنوتي)، فتكاثر انتشار الأنجيل لدى العامة من المؤمنين كان يعتبر أنه أول خطوة نحو «الإصلاح الأمريكي اللاتيني».

(٢١) أدت محاولة مبكرة لتحديد السلطات القضائية للكنيسة في المكسيك - في النتيجة- إلى ثورة استبدلت الرجل التنفيذي على طريقة الطلب السريع بوقت قصير. انظر: Anthony Gill, «The Politics of Regulating Religion in Mexico: The 1992 Constitutional Reforms in Historical Context», *Journal of Church and State*, vol. 41, no. 4 (1999), pp. 767-768.

هذا كان يمكن أن يعزى إلى الاختلاف الأيديولوجي بين الليبراليين والمحافظةين (الذين فضلوا استمرار حقوق الكنيسة)، فالمحافظون، مع ذلك، نادراً ما عكسوا هذه الأعمال حين أخذوا السلطة<sup>(٢٢)</sup>.

وأهم عامل في مصادرة ثروة الكنيسة كان يتصل بالصحة المالية للدولة. وكان على الحكومات الوطنية أن تقتصر من الخارج لأن حروب الاستقلال تركت الكثير من الاقتصاديات الوطنية في حالة خراب. ومن سوء الحظ، أدى عجز حكوماتها عن أن تعطي اقتصادياتها طاقة جديدة بعدد من الحكومات إلى نشدان الحلول السريعة لأزمات السيولة. وكانت أسهل طريقة لرفع الإيرادات هي ببساطة مصادرة الأرض (وهي في الغالب كراب: حرثت ولم تزرع) من الكنيسة الكاثوليكية، وهي أكبر مالك للأرض في المنطقة<sup>(٢٣)</sup>. وبيعت هذه الأرض إلى المصالح الخاصة، للحصول على نقد فوري<sup>(٢٤)</sup>. وليس هذا دافعاً غير مهم في مطلع القرن التاسع عشر وأواسطه. وفي كل أنحاء أمريكا اللاتينية، اتسم العقدان الأولان أو العقود الثلاثة التي تلت الاستقلال بالاضطراب المدني، إذا لم

---

(٢٢) هيمن انقسام سياسي متنام بين الليبراليين والمحافظةين على النصف الأخير من القرن التاسع عشر في أمريكا اللاتينية. الليبراليون، وهم الذين يفترض أنهم كانوا متأثرين بالفكر التنويري الأوروبي، حيدوا المصالح الحضرية وفضلوا (وللمفارقة) شكلاً من الحكومة أكثر اتحادية، في حين مال المحافظون إلى أن يكونوا مركزيين وهو ما مثل المصالح الريفية، وفي الواقع، على كل حال، كلا الليبراليين والمحافظةين اشتركوا في مصالح اقتصادية مشابهة في ترويج التبادل التجاري الحر. انظر: Tulio Halperin Donghi, *The Contemporary History of Latin America*, translated by John Charles Chasteen (Durham, NC: Duke University Press, 1993).

ومحط التركيز الرئيس للنزاع الاقتصادي بين هاتين الفئتين دار حول ثقل الضرائب التي ستفرض على الريف لدعم النمو الحضري. وهذا عموماً ترك السياسة الدينية بوصفها الملمح الأساس الذي يعول عليه في التفريق بين الحزبين، وفيه كون المحافظةين أكثر «صداقة للكنيسة». وفي ما وراء هذا، فإن الانقسام الليبرالي المحافظ عكس حقيقة النزاعات حول الوصول إلى السلطة الشخصية.

(٢٣) على الرغم من أن التاج كان قد أعطى الكنيسة منحاً من الأرض كبيرة، في أثناء الفترة الاستعمارية، فقد جاء قسم مهم، مع ذلك، من ملكية الكنيسة من الوصايا والهبات من مواطنين خاصين. وبعض هذه الملكية شملت عقارات في المدن. انظر: Mary P. Holleran, *Church and State in Guatemala* (New York: Columbia University Press, 1949), p. 52.

(٢٤) وهذا ليس مغايراً للاستراتيجية التي أحاطت بخصخصة المصالح شبه الحكومية في أثناء أزمة اللدين في ثمانينيات القرن العشرين، ما عدا أنه في مطلع القرن الثامن عشر، قامت الدولة جوهرياً بسرقة الأصول التي قامت في ذلك الوقت بخصخصتها. هنري الثامن في إنكلترا، وغوستاف الأول في السويد تابعا سياسات مشابهة تحت ظروف مشابهة.



يكن بالحرب الأهلية الصريحة. ومع عدم استمرارية القيادة أو الخبرة الواسعة في حكم الذات (مثلما كان في المستعمرات البريطانية الأمريكية)، حاول رجال أقوياء متنوعون أن يستولوا على السلطة بالقوة. ولدى الاستيلاء على السلطة، كان هؤلاء الرجال الأقوياء يجدون في الغالب أن الحكومة كانت مفلسة ولم تكن تملك إلا القليل من المال ليدفعوا للقوات التي كانت قد ساعدتهم للفوز بالسلطة، وهي حالة أدت في الغالب بالقيادة العسكريين المختلفين إلى تحويل ولاءاتهم، وهكذا تبدأ عملية الاضطراب المدني من جديد. ومع منتصف القرن تعلم القادة السياسيون بسرعة أن جباية النقد الحاضر سريعاً للدفع للقوات المسلحة وللمسؤولين العامين الآخرين كانت ذات أهمية حاسمة. وقد لخصت ماري هولليران، في دراستها عن علاقات الكنيسة - الدولة في غواتيمالا في سنوات القرن التاسع عشر، الحالة تلخيصاً لطيفاً لمعظم المنطقة.

القادة السياسيون لذلك الزمن لم يكونوا غير مباشرين بممتلكات أعضاء النظام الديني التي قد تساعد في إعادة ملء الخزانة الناضبة نضوباً كبيراً والمحافظة على الجيش الذي كان يحافظ عليهم في السلطة (Holleran, 1949: 100).<sup>(٢٥)</sup>

وبالإضافة إلى بيع الكثير من الأصول بأسعار مخفضة، حولت الحكومة عدداً من مباني الكنيسة إلى مباني حكومية من جملتها المدارس والسجون ومأوى للأمراض العقلية (Holleran, 1949: 59).

جباية الأموال لتُدفع إلى الموظفين العموميين كامل استحقاقاتهم لم يكن السبب المالي الوحيد الذي يحفز على المصادرات في هذا الزمن. ففي أثناء القسم الأول من القرن، اعتاد عدد من الحكومات أن يقترض المال من كل من المواطنين الأفراد ومن الحكومات الأجنبية لتمويل الحكومة. وصار من الصعب سداد هذه القروض مع نمو اقتصادي كان بطيئاً في

---

(٢٥) انظر: Mary Wilhelmine Williams, «The Ecclesiastical Policy of Francisco Morazán and the Other Central American Liberals,» *Hispanic American Historical Review*, vol. 3, no. 2 (1920), pp. 119-143.

إذا أخذنا بالاعتبار الفقر النسبي لأمريكا الوسطى، فقد مالت المصادرات إلى الوصول إليها أبكر من وصولها إلى المكسيك أو دول الأنديز.

الوصول إلى منطقة دمرها عدم الاستقرار السياسي. وكان تأمين ثروة الكنيسة وسيلة سهلة لجباية الأموال الضرورية لسداد هذه القروض من دون استعداد عملاء سياسيين مهمين.

في كولومبيا... كان المتطرفون يفكرون بشكل خاص في ما يتعلق بتقليص الدين العام. وفي الحقيقة في يوم عدم استهلاك الدين نفسه، ٩ أيلول/سبتمبر ١٨٦١، أصدر الجنرال موسكويرا (General Mosquera) [الرجل العسكري القوي الحاكم لكولومبيا] مرسوماً آخر عن الدين العام الذي كان متصلاً اتصالاً وثيقاً مع الإجراء الآخر [مصادرة أملاك الكنيسة]، وحقيقة أن كليهما أصدر في التاريخ نفسه، لم تكن من دون شك ببساطة مجرد صدفة. والمبالغ التي تجمعت من بيع الممتلكات المصادرة خصصت بشكل واضح لتخفيض الدين الداخلي (Knowlton, 1969: 392).

وبالإضافة إلى جباية الإيرادات لسداد الدين في المدى القصير، فإن بيع أصول الكنيسة إلى أفراد كانوا سيقومون باستخدام تلك الأصول استخداماً منتجاً كان يعني أن الحكومة خلقت مصدراً للإيرادات الضريبية في المدى الطويل.

وصودرت أيضاً موارد كنيسة أخرى، وعلى سبيل المثال، فعلمنة الزواج وخدمات الجنائز وقرت مصدراً ثابتاً (وإن يكن صغيراً) من الإيرادات للحكومات المحلية لأن هؤلاء المسؤولين العموميين كانوا يستطيعون فرض رسوم لممارسة هذه الخدمات، تماماً مثلما كان يفعل رجال الدين. والسجل الوطني، وهو قائمة مهمة بالولادات، والوفيات، والزيجات وحياسة الأملاك كان أيضاً قد نُقل من الكنيسة الكاثوليكية، وهو ما يعطي الدولة جهازاً تسجيل مهماً للقيود من أجل أغراض فرض الضرائب. والمعارضة من المحافظين لهذه الهجمات على المؤسسة الدينية المهمة كانت، على ما يحتمل، مستندة إلى المصلحة المادية هذه أكثر مما هي مستندة إلى العاطفة المتحرقة لإرضاء الفاتيكان لأن المحافظين عموماً رفضوا أي سياسة كانت ستزيد فرض الضرائب على الأرض. ولم يكن المحافظون سريعين في إعادة تسليم هذه الامتيازات إلى الكنيسة بعد أن فازوا بالسلطة وهذا يشير إلى الكيفية التي كانت تستطيع بها المصالح أن

تتفوق على الأيديولوجية، فالحكام المحافظون استفادوا بالقدر نفسه تماماً من ثروة الكنيسة المصادرة ووظائفها المصادرة مثلما استفاد الليبراليون. في كل هذه الأمثلة، كانت تكلفة الفرصة البديلة للدعم المستمر للكنيسة الكاثوليكية، هي أزمة مالية كبيرة وإمكانية غزو من الدائنين الأجانب بسبب الإخفاق بسداد الدين<sup>(٢٦)</sup>.

وترافقت مصادرة الليبراليين لأملالك الكنيسة ووظائفها في أواسط القرن التاسع عشر، مع قدر كبير من الخطاب المناهض لرجال الدين. وقد قال المصلحون الليبراليون عموماً إنهم كانوا يطبقون مثل تلك السياسات لإنقاذ الكاثوليكية من رجال الدين الفاسدين (Bastian, 1992: 319; Powell, 1977: 301). وكانت الإحالات إلى التفكير التنويري وإلى الفلاسفة الفرنسيين أيضاً تُستخدم لتبرير «فصل الكنيسة عن الدولة» (Deiros, 1992: passim; Mecham, 1966: passim). ومال الأساقفة إلى أن يبحثوا وأن يجدوا حلفاء في صفوف السياسيين المحافظين، ممن كانوا أصحاب نزعة عقلية «ملكية» أكبر (أي ليسوا ليبراليين). وكل هذا سيقود بشكل طبيعي إلى استنتاج أن الأيديولوجية أدت دوراً سلبياً مهماً في الهجمات ضد الكنيسة. ولكن يجب أن نذكر عدة أمور: الأمر الأول، هو أن السياسيين الليبراليين، مع أنهم تحدثوا عن فصل الكنيسة عن الدولة، كانوا في معظمهم يرغبون في السيطرة على التراتبية الهرمية الكنسية بطريقة الرعاية (قارن بـ: Williams, 1920: 122). وعلى الرغم من أن المرء كان يستطيع أن يجادل في أنهم سعوا إلى حفظ هذه السلطة وسيلة لإصلاح الكنيسة من الداخل، فقد كان الاحتمال الأكبر هو أنهم سعوا إلى وضع حلفائهم الأقربين في مواقع السلطة الاجتماعية<sup>(٢٧)</sup>. والأمر الثاني، هو أن المصادرات الكبيرة لثروة الكنيسة مالت إلى الوصول في أثناء أزمة الأزمة المالية التي تعانيها الدولة. والأمر

---

(٢٦) غزت فرنسا المكسيك واحتلتها في أثناء ستينيات القرن التاسع عشر بسبب الإخفاق في الوفاء بالقروض الواجبة الدفع.

(٢٧) إن اختباراً لهذه الفرضية سوف يستلزم جمع أسماء المرشحين المقترحين من السياسيين العلمانيين للمناصب الكنسية المتنوعة ثم تتبع الارتباطات الشخصية بين الأشخاص المعيّنين والمعيّنين، وهذه مهمة تتجاوز الأفق الأوسع لهذه الدراسة. وهي مهمة ستكون بلا ريب مناسبة تماماً لأطروحة لطالب دراسات عليا مثيرة للاهتمام في التاريخ أو علم الاجتماع أو العلوم السياسية.

الثالث، هو أن الانقسام الليبرالي - المحافظ صار أكثر تغيراً بعد مصادرات الأرض (Knowlton, 1969). فحين سدّد الليبراليون ديون ملكية رجال الدين، باعوها عموماً إلى حلفائهم السياسيين، ومعظم المحافظين لم يكسبوا من ذلك<sup>(٢٨)</sup>. ودخول المزيد من الأراضي الزراعية إلى السوق كان يعني أن الإيجارات الاقتصادية لأراضي الملاك الحاليين، الذين كانوا من المحافظين عموماً، سوف تزول بالتدريج. المصلحة الذاتية المالية (وليست الأيديولوجية بالضرورة) هي التي أملت بأن يقوم المحافظون بالسعي إلى منع هذا العمل، وبهذا، كان المحافظون يملكون حافزاً قوياً ليتحالفوا مع الكنيسة في صراعتها. ورؤية المحافظين وهم يضمون قواهم إلى رجال الدين حينئذ استفزت الليبراليين ليشددوا هجماتهم على الكنيسة لأن ذلك كان وسيلة لإضعاف منافسيهم السياسيين (انظر الافتراض (٤) ب) بخصوص قدرة المساومة المحدودة لمجموعة دينية حين تكون مرتبطة مؤسسياً مع حزب علماني). والأمر الأخير، في المناطق التي افتقدت فيها الكنيسة أصولاً مهمة، مالت الهجمات الموجهة إلى الكنيسة إلى أن تكون أقل شدة، وأكثر ما كان ذلك ملحوظاً في بلدان المخروط الجنوبي من الأرجنتين وتشيلي وأروغواي. وعلى الرغم من أن الحكومة الأرجنتينية لمارتن رودريغيز (Martín Rodríguez) (تحت توجيه الوزير حينئذ ثم الرئيس برناردينو ريفادافيا (Bernardino Rivadavia) لاحقاً) قد وضعت يدها على أملاك الكنيسة، فإن وضع اليد هذا لم يكن بالتوسع ولم يكن بالعنف تقريباً، مثلما كان في المكسيك أو كولومبيا (Mecham, 1966: 226-227).

النزاع الذي نتج من مصادرة أراضي الكنيسة وامتيازاتها خمد في نهاية المطاف مع نهاية القرن. والكنيسة عموماً، لم تعانِ معاناة ضخمة من خسارتها لأراضيها لأن الكثير من الأراضي لم يكن منتجاً في أيدي الكنيسة على كل حال. كانت خسارة المباني أصعب قليلاً من أن تبتلع، ولكن التدرج المستمرة لرجال الدين وموظفي الكنيسة الآخرين (Poblete, 1965) الذين كانت الحاجة تدعو إليهم لإدارة هذه الممتلكات، خففت آلام هذه

---

(٢٨) لم ينتفع المحافظون من البيع المباشر للأرض. ولكنهم انتفعوا، على كل حال، من تدفقات الإيرادات التي ولّدها مثل تلك المصادرات حين قدر لهم لاحقاً أن يتسلموا السلطة السياسية.

الهزيمة. وكانت خسارة إيرادات مراسم الزواج والجنائز مؤلمة بشكل مساوٍ، ولكن الكنيسة الكاثوليكية، كما أظهر التاريخ، كانت تجد طريقة لتبقى بعد هذه الابتلاءات. والسبب في هذا كان عائداً في بعض منه إلى سلسلة من الاتفاقات التي سبق التفاوض عليها بين الفاتيكان وبين الحكومات الوطنية المتنوعة في المدة بين العام ١٨٥٠ والعام ١٩٠٠ تقريباً (Deiros, 1992: 458-459)<sup>(٢٩)</sup>. وأعطت هذه الاتفاقات عموماً الكنيسة السلطة الأولى لتعيين الأساقفة وإن كان ذلك بموجب النصيحة المتروية للحكومة الوطنية، وسمحت إلى درجة ما ببعض الدعم من الدولة للكنيسة، واستمرت في جعل الأمور صعبة لغير الكاثوليك أن ينتشروا في المنطقة. وعلى الرغم من أن هذه الاتفاقات لم تكن مثالية من وجهة نظر رجال الدين، فقد صارت هذه الاتفاقات طريقة حياة، وهو تعبير كثيراً ما يستعمله كلا الحزبين ليشير إلى العلاقات الجديدة المبنية على «عشٍ ودعٍ غيرك يعيش» بين الكنيسة والدولة (Auza, 1966: 8/9). حتى الأمم التي لم تفاوض رسمياً للوصول إلى اتفاق (مثل المكسيك)، خفتت فيها التوترات بين الكنيسة والدولة مع نهاية القرن. وأعلن عدد من الدول (مثل البرازيل في العام ١٨٨٩، وتشيلي في ١٩٢٥)، ظاهرياً فصل الكنيسة عن الدولة، هذا على الرغم من أن الكنيسة الكاثوليكية استبقت مميزات مهمة في العلاقة مع غير الكاثوليك<sup>(٣٠)</sup>. وفي ما يتعلق بضبط الدين، وبحلول نهاية القرن التاسع عشر، كانت الكنيسة قد نجحت عموماً في كسب استقلالها الذاتي في اتخاذ قرارها الخاص بها، وهذا يعني إصدار «حرية دينية» من وجهة نظر مؤسسة واحدة. واحتفظت التراتيبات الهرمية الكنسية الكاثوليكية أيضاً بمستوى معتدلٍ من دعم الدولة (مقارنة بالماضي الاستعماري) في معظم البلاد. وكان على الحرية الدينية في المستقبل أن تؤثر في غير الكاثوليك

---

(٢٩) استمر الفاتيكان في التفاوض على بعض هذه الاتفاقات طوال سنوات القرن العشرين.

(٣٠) ومثال ذلك هو أن الكنيسة الكاثوليكية التشيلية حتى العام ٢٠٠٠ كان لها مكانة قانونية أعلى من الكنائس البروتستانتية، فالكنيسة الأولى كانت تعتبر من الناحية القانونية مؤسسة عامة في حين كان يُنظر إلى الثانية على أنها مساوية للنادي الخاصة. انظر: Pedro Moreno, ed., *Handbook on Religious Liberty around the World* (Charlottesville VA: Rutherford Institute, 1996), p. 224.

هذه التسمية الخاصة زوّدت رجال الدين الكاثوليك بوصول تفضيلي إلى المستشفيات العامة والسجون والقوات المسلحة.

بطريقة جادة. وصار الصراع من أجل الأقليات الدينية لتحصل على حقوق متساوية في أمريكا اللاتينية هو قصة القرن العشرين.

وقبل الانتقال إلى قضية الحرية من أجل الأقليات الدينية، فإن من الجدير بالذكر أن الكنيسة الكاثوليكية استمرت في السعي للحصول على نفوذ سياسي واجتماعي أكبر في أثناء القرن العشرين، وفي العقود الأولى من القرن، كان أحد الأهداف الرئيسة للكنيسة الكاثوليكية هو أن تعيد بناء موقعها المؤسسي بالنسبة إلى الدولة. وكانت إحدى الاستراتيجيات هي أن تقوّي وصولها الرعوي الكنسي في أوساط النخبة مع برامج من مثل العمل الكاثوليكي الذي سعى إلى إشراك أطفال الطبقة الوسطى، والعليا (الذين يحتمل أن يكونوا سياسيين في المستقبل) بقيم كاثوليكية قوية. وفي محاولة لمكافحة النفوذ المتزايد لاتحادات العمل الاشتراكية والجماعات السياسية، تابع الأساقفة استراتيجية مشابهة في أوساط الطبقة العاملة (Gill, 1998: 96-98). بعد أن حلت الآن قضايا الرعاية والممتلكات لجميع النوايا والأغراض، شهدت الكنيسة بعض النجاحات المثيرة للاهتمام في بعض البلاد، وهي توضح الافتراضات النظرية التي نوقشت في الفصل الثالث، أي إن الأديان المهيمنة تملك في الغالب قدرة سياسية مهمة على المساومة (الافتراضان (٤) و(٤أ)).

في الأرجنتين والبرازيل، حيث كانت الكنيسة قد هُشمت إلى حد كبير في أثناء أول عدة عقود من القرن العشرين، كان الأساقفة قادرين، مع ذلك، على أن يستخدموا نفوذهم الاجتماعي في أثناء مدة من الاضطراب السياسي لتحسين سلسلة من السياسات المحبّذة. هذه الامتيازات الجديدة شملت السماح لرجال الدين بتعليم الكاثوليك في المدارس العامة، والاعتراف بالزيجات الدينية وزادت التمويل من الدولة وشملت القوانين التي جعلت من الصعب على جماعات البروتستانت أن يدعوا الناس في المجتمع إلى أن يصبّوا عن دينهم (Lubertino Beltrán, 1987: 37-40; Williams, 1976: 454-456; Pierson, 1974: 177; Canclini, 1972: 57-59). والنفوذ المتنامي للكنيسة تبع في أعقاب التدخلات العسكرية التي أزاحت أنظمة الحكم المنتخبة، البرازيل (١٩٣٠) والأرجنتين (١٩٤٣) - ووضعت في السلطة القائدين الشعبيين غيتوليو فارغاس (Getúlio Vargas) وخوان بيرون (Juan

(Perón، على التوالي. وفي حالة البرازيل، نظم القائد المركزي للكنيسة الكاردينال دوم ليم (Dom Leme) سلسلة من التظاهرات الجماهيرية ليبين قدرة الكنيسة على الحشد ثم شكّل عصبة منتخبة للمحافظة على الضغط على مجالس التشريع الوطنية (Williams, 1976: 448-450). وما هو مثير للاهتمام بشأن هذه الحالة هو الكيفية التي أدت فيها الحسابات الاستراتيجية دوراً في قرار فارغاس ومسانديه في التشريع ليستسلم لمطالب الكنيسة ويعطيها موقعاً أكثر محابة لها في الدستور الجديد للعام ١٩٣٤. وكان الكاردينال ليم في السابق قد شكّل جماعة ضغط للتأثير في مجلس التشريع الوطني في عشرينيات القرن العشرين من أجل الحصول على حقوق مشابهة، ولكن جهوده باءت في النهاية بالفشل بسبب المعارضة الشرسة من حاكم الدولة المكتظة بالسكان والقوية في ريو غراندي دو سول (Rio Grande do Sul) غيتوليو فارغاس، وهو ملحد مقرّر بذلك علانية وامتلك من التطاول الوقح أن يسمي طفليه لوثر وكالفن! ومع ذلك، فبعد أن خسر الانتخابات الرئاسية في العام ١٩٣٠ وبعدئذ حُمل إلى السلطة بانقلاب عسكري بعد مدة قصيرة من الانتخابات، أصبح فارغاس في موقع سياسي ضعيف، فرأى أن استرضاء الكنيسة كان من الممكن أن يرمم مساندته الشعبية في وقت اللايقين السياسي الكبير (Serbin, 1995; Williams, 1976: 456; Bello, 1966: 283-295). وساعد الكاردينال ليم وأساقفته قضيتهم مساعدة أكبر بالتصرف بصفتهم وسطاء بين الأحزاب المتعارضة في أثناء الانقلاب. ويقرر وليامز موضعاً كيف أن الحكومة استفادت في ذلك الوقت (تمشياً مع الافتراض (٢))، إن «نظام حكم «فارغاس» حافظ على دعم مستند إلى قاعدة عريضة أو على الأقل قلّل إلى الحد الأدنى العداء العلنية بالاستعارة بحرية من الخطاب الكاثوليكي بإبراز روابطه الوثيقة مع الكنيسة والتقاليد الكاثوليكية، وبالحصول على ما يبدو على موافقات مقدّسة لأعماله... وتكليف الحكومة تكاليف قليلة جداً» (Williams, 1976: 457).

وحدثت حالة مشابهة بعد أكثر من عقد بقليل في الأرجنتين. ومرة أخرى في أعقاب انقلاب عسكري، ووجدت الحكومة نفسها في حالة مهتزة إلى حدّ ما بالنسبة إلى تصوّر الجمهور لشرعيتها. وإذا أخذنا بالاعتبار الطبيعة المهلهلة للإدارة العسكرية في البداية والصعود المتّصف

بالنزاع لخوان بيرون (Crassweller, 1987: 99-114)، فقد كان من الطبيعي أن تتواصل الحكومة مع مؤسسة ثقافية كبيرة من أجل الحصول على الدعم الأخلاقي في أثناء مدة توطيد نظام الحكم. وعلى الرغم من أنه لم يكن كاثوليكياً ورعاً فقد أدرك بيرون، مع ذلك، أن الاحتضان المستمر للكنيسة أثمر منافع سياسية جوهرية. وفي خطاب في ٢٨ حزيران/يونيو ١٩٤٤، كان بيرون سريعاً في إقامة الاتصال بين «الإنجيل والسياف» (Lubertino, 1987: 35). وكان دعم الكنيسة لبيرون قد تعزز في أثناء الحملة الوطنية للعام ١٩٤٥ حين «منع الأساقفة ورؤساء الأساقفة الكاثوليك من التصويت لمرشح دعم فصل الكنيسة عن الدولة، والعلمانية في التعليم وأبرموا الطلاق الذي يعطى الصفة القانونية وكذلك كل السياسات في برنامج الاتحاد الديمقراطي [منافسو بيرون في الانتخاب]» (Lubertino, 1987: 36)<sup>(٣١)</sup>. وفي بلد كان فيه ٩٥ في المئة تقريباً من السكان من الكاثوليك (على الرغم من أن الذين كانوا ورعين أقل بشكل جوهري)، قدّم الدعم من الأساقفة ميزة أخلاقية مهمة في التنافس السياسي.

وزادت قدرة الكنيسة على المساومة زيادة ملحوظة مع هذا الدعم ومنحهم بيرون كل أشكال المساعدات الحكومية المالية والوصول إلى المدارس العامة والمستشفيات، والحماية من منافسة البروتستانت وهو ليس بالأمر الهين. وهذا التحديد الأخير للحرية الدينية لغير الكاثوليك شمل إجراءات متطرفة مثل الحظر على البث الإذاعي للبروتستانت وإنشاء وكالة حكومية لتراقب الأقليات الدينية، ومحرمات في مباشرة الأعمال الدينية للسكان المحليين القليلي العدد، وقيود على حيازة الملكية (D'Amico, 1977; Canclini, 1972). والمفارقة هي أن بيرون حين صار أكثر رسوخاً في السلطة شعر بحاجة أقل إلى الانحناء لمطالب الكنيسة، وفي آخر سنتين من نظام حكمه ظهر نزاع بين الاتحادات العمالية وجماعات الشباب التي كان يحاول

---

(٣١) على الرغم من أن القوات المسلحة جاءت إلى السلطة بانقلاب في ١٩٤٣، وكان بيرون عضواً في الجيش، فقد عقدت، مع ذلك، انتخابات في العام ١٩٤٥، وكان بيرون يتلقى الدعم الضمني من المؤسسة العسكرية. وأما المدى الذي وصلت إليه هذه الانتخابات والتي تلتها في أثناء عصر بيرون إلى أن تكون حرة وعادلة فهو موضوع للحوار الأساس، فكثيرون يرون بيرون شخصاً بطولياً شعبياً في حين يعتبره آخرون مستبدًا ظالماً. قارن بـ: Robert D. Crassweller, *Perón and the Enigmas of Argentina* (New York: W. W. Norton, 1987).



هو السيطرة عليها والجماعات التي كانت ترعاها الكنيسة، وأدى ذلك بنظام الحكم إلى اتخاذ إجراء جائر ضد الكنيسة وإجبارها على الدخول في معسكر المعارضة (Marsal, 1955).

في كلتا الحالتين البرازيلية والأرجنتينية، كان أحد الطلبات الرئيسة من الكنيسة الكاثوليكية أن تُحدّ من عمل الأديان غير الكاثوليكية (وهي البروتستانتية بشكل سائد)<sup>(٣٢)</sup> بحرية في البلد. وكما لوحظ سابقاً، كانت المعارك الكبيرة حول «الحرية الدينية» في القرن التاسع عشر قد شملت الكنيسة الكاثوليكية وهي تحاول أن تكسب استقلالها الذاتي المؤسسي الخاص بها. وعلى الرغم من أن هذا الموضوع قد لا يؤثر في الشخص المتوسط بوصفه قضية «حرية دينية»، فهو، مع ذلك، شمل حرية رجال الدين الكاثوليك لإدارة منظماتهم على أفضل حال رأَوْه مناسباً من دون تدخل الدولة. تذكر أن تعريف الحرية الدينية المنصوص عليه سابقاً عرّف المفهوم بوصفه واحداً من تنظيم الحكومة. فأى قانون أو سياسة تحدّ من قدرة منظمة دينية على متابعة أهدافها يعتبر انتهاكاً يتعدى على الحرية الدينية، ورغبة الحكام العلمانيين في ممارسة الرعاية على الكنيسة هو بالتأكيد من جنس هذا الانتهاك<sup>(٣٣)</sup>. وكما رأينا، طبعاً، استمرت الكنيسة الكاثوليكية تطلب الدعم المالي من الدولة والقيود على الأديان الأخرى، وكلا الأمرين ينطبق عليه أن يكون قيداً على الحرية الدينية. ومن دون الكثير من حضور البروتستانت في القرن التاسع عشر، ما كانت الحرية الدينية لغير الكاثوليك لتكوّن اهتماماً كبيراً عند صناع السياسة. ولكن مع حلول القرن التالي، بدأت قضية الحرية الدينية للأقليات تشغل الاهتمام في مركز المسرح، وهي قضية سوف نعمن النظر فيها الآن بعمق أكبر قبل أن ندرس حالة المكسيك المثيرة للاهتمام.

(٣٢) من المثير للاهتمام، أن الكاردينال ليم في البرازيل ساعد بالفعل على سن مسودة قانون يسمح للاجئين اليهود بأن يستوطنوا في البرازيل في أثناء الحرب العالمية الثانية. انظر: Margaret Todaro Williams, «Church and State in Vargas's Brazil: The Politics of Cooperation,» *Journal of Church and State*, vol. 18, no. 3 (1976), pp. 454.

(٣٣) هذا قد يوصلنا إلى مجال علم معاني الكلمات، ولكنني أقر أن الفاتيكان وافق في الأصل على شروط الرعاية من تلقاء إرادته الحرة، وهو في الجوهر عمل هذا تقييداً طوعياً للحرية الخاصة للكنيسة من أجل أن يحصل على منافع معينة في المقابل.

### ثالثاً: ظهور الحرية الدينية للأقليات

كما هو مطروح للنظر في الافتراض (١) (انظر الملحق)، فسوف تفضل الأديان المهيمنة أن تمنع الأديان الجديدة من دخول السوق. وهذا بالتأكيد كان عالياً في جدول أعمال الكنيسة الكاثوليكية من الأزمنة الاستعمارية فُقدماً، وعلى وجه الخصوص لأنها كانت قد فقدت أرضاً للبروتستانت في أوروبا. وصعود السياسيين الليبراليين الذين يعلنون فصل الكنيسة عن الدولة والحرية الدينية خلق خوفاً من المستقبل في أوساط رجال الدين بشأن الكيفية التي يمكنهم بها أن يكونوا ناجحين في حماية احتكارهم المضمون من الدولة. وقد كشف النقاش السابق، على كل حال، أن خطاب فصل الكنيسة عن الدولة والحرية الدينية نادراً ما توافق مع الواقع الحقيقي لأن السياسيين سعوا إلى ممارسة سيطرة واسعة على المؤسسة الدينية الرئيسة وهي الكنيسة الكاثوليكية. وسيطرت التعيينات الأسقفية وقضايا الممتلكات على الساحة الدينية السياسية طوال معظم القرن التاسع عشر. وعدم وجود الأديان الأخرى، والفضل في ذلك يعود إلى السياسات الاستعمارية الحصرية، كان يعني أن الحرية الدينية لغير الكاثوليك ستكون ذات أهمية ثانوية (Collier, 1997: 305) <sup>(٣٤)</sup>. ومع ذلك، و«الأهمية الثانوية» لم تعنِ «لا أهمية». والقضية ظهرت فعلاً بعد التحرر، والإجراءات المحدودة التي اتخذت في وقت مبكر كان لها فعلاً أثر طويل الأمد في تنمية التنوع الديني ثم الحرية في نهاية المطاف.

وكما هو الحال مع الولايات المتحدة، صار التبادل التجاري الاقتصادي والهجرة هما الحافزين الرئيسيين للذين وقّرا بعض الحرية في المناورة للأقليات الدينية. فبعد الانفصال عن إسبانيا والبرتغال، سال لعب المستثمرين المحليين على الآمال المتوقعة للأسواق المتوسعة من أجل

---

(٣٤) أمريكا اللاتينية الاستعمارية، إذا تحدثنا من الناحية الواقعية، لم تكن بالكلية «منطقة خالية من البروتستانت». فقد كان الهولنديون قادرين على إقامة بعض المراكز المتقدمة في البرازيل الشمالية وسمحوا بالحرية الدينية، مثلما فعلوا في أمستردام الجديدة. ووجدت استثناءات صغيرة قليلة أخرى، وبشكل رئيس في الكاريبي. انظر: Jean-Pierre Bastian, «Protestantism in Latin America», in: Enrique Dussel, ed., *The Church in Latin America, 1492-1992* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992), pp. 314-316.

سلعهم<sup>(٣٥)</sup>. وقدمت الولايات المتحدة وأوروبا الشمالية أكثر الأسواق جاذبية، وكلتا المنطقتين كانت بشكل رئيس بروتستانتية التوجه. واجتذاب التجار من هذه البلاد لم يكن يعني الإقبال عليهم أو اضطهادهم بسبب ممارستهم لدين مختلف، وهو درسٌ تم تعلّمه من قبل، مبكراً، في أمريكا البريطانية الاستعمارية. وإذا صيغ ببساطة، فإن اضطهاد التجارة سياسة سيئة للتبادل التجاري. ومعظم البلدان كانت متسامحة مع البروتستانت الذين يتعبّدون على شواطئهم طوال الوقت طالما أنهم لا يستصحبون الناس عن دينهم ويتعبّدون بشكل حصيف في مبانٍ ليست مَحَبَّة (Winn, 1970: 297). ولكن «حتى لو كان الأجنبي غير الكاثوليكي مخولاً قانونياً أن يتمتع بمنافع حماية حقوقه، فهو في الحياة المدنية عانى الاستبعاد العنيف وضغوطاً اجتماعيةً مرهقةً بسبب العقليات الكاثوليكية التي تشكلت في ثلاثة قرون من محكمة التفتيش الاستعماري» (Bastian, 1992: 320).

والارتباط بين الحرية الدينية والتبادل التجاري عزّزه المراقبون من الخارج، بعد أن عبروا قبل قليل من خلال التحرير من قوة استعمارية، ومع فهم أهمية ربط النمو الاقتصادي بحرية الاعتقاد، حاول صنّاع السياسة في الولايات المتحدة الفتية أن يكتبوا ضمانات للحرية الدينية في المعاهدات التجارية مع البلاد المختلفة. وقادة سياسيون متنوعون من الولايات المتحدة الأمريكية في عشرينيات القرن التاسع عشر وفي ثلاثينيات القرن العشرين، ومنهم وزراء خارجية ورؤساء، رَأَوْا في الحرية الدينية لتجار أمريكا الشمالية وللمعلّمين الذين سكنوا في أمريكا اللاتينية على أنها مكوّن أساس لأي معاهدة (Bastian, 1992: 320; Winn, 1970 and 1972).

كانت هذه هي السياسة العامة في الولايات المتحدة التي انطبقت لا على أمريكا اللاتينية فحسب ولكن على أوروبا أيضاً. والكثير من هذه

---

(٣٥) التبادل التجاري الخارجي بين مستعمرات أمريكا الإسبانية ومستعمرات أمريكا البريطانية وبين أوروبا الشمالية كان موجوداً منذ وقت يعود إلى الوراء حتى القرن السادس عشر بسبب عجز إسبانيا عن أن تقوم بشكل فعال بالسيطرة على مياه الكاريبي. انظر: Elliott, *Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America 1492-1830*, p. 226.

ومع ذلك، فالتبادل التجاري القانوني العادي مع هذه المناطق البروتستانتية توسع بعد التحرر لأن مخاطر التجارة الخارجية انخفضت مع غياب الإسبان. وإن يكن القراصنة مازالوا يبحرون في تلك المياه.

المعاهدات كانت مستندة إلى سوابق ترسخت بمعاهدات تمّ التفاوض عليها بين بريطانيا وألمانيا وأمم أمريكا اللاتينية المختلفة، ومنها المكسيك وكولومبيا والبرازيل (Winn, 1970: 297). وعلى الرغم من الجهد الذي بذل من أجل صياغة متقنة ل ضمانات قوية من الحرية الدينية، كانت الكنيسة الكاثوليكية لا تزال، مع ذلك، تمسك بالسيطرة على أماكن عديدة، وهذا ما نشأ عنه نسخ محدودة من المقترحات الأولية. وكان قد سمح للبروتستانت الأجانب بالعبادة بحرية، ولكنهم منعوا من نشر نسختهم من الإنجيل، وكانت إحدى أكثر الطرق إبداعاً للتحقيق من هذا هي منع إقامة الطقوس الدينية باللغة الإسبانية (Collier, 1997: 305) «لا يتكلمون الإسبانية لا يوجد تحول» «No habla espano hay conversion»، كان هذا عملاً للتوازن مثيراً للاهتمام بالنسبة إلى السياسيين الأمريكيين اللاتينيين، وهو أن يخدموا مصالحهم الاقتصادية في الوقت نفسه الذي يسترضون فيه النفوذ الاجتماعي للدين المهيمن، وهي الحالة التي تبين الافتراض (٣) والافتراض (٤) أ) وهما يعملان مقترنان معاً لإنتاج سياسة حرية دينية مشروطة بدرجة عالية.

وتشيلي، وهي البلد التي ربما كانت قد امتلكت أفضل قانون يسمح بالحرية الدينية، اتفق لها أن تكون أقل بلد قابلية لأن يصلها التبادل التجاري الأجنبي. في العام ١٨٢٨، جعلت تشيلي من غير القانوني أن يُضطهد الناس استناداً إلى دينهم. «كانت سياسة الحكومات التشيلية سياسة نموذجية في تعظيم التبادل التجاري في ما وراء البحار إلى أعظم حدّ ممكن، وشغل الأجانب الموقع المهيمن في بيوتات الاستيراد والتصدير التي نشأت في فالباريسو (Valparaiso) وفي أماكن أخرى، ولذلك فقد كان من الضروري أن تُعالج المشاعر الدينية للأجانب ببعض الحرص. وقد كتبت الضمانات لحرية العبادة للمواطنين الأجانب في معاهدات تجارية تمّ التوصل إلى إبرامها مع الولايات المتحدة (١٨٣٣)، وفرنسا (١٨٥٢)، وبريطانيا (١٨٥٥)». (Collier, 1997: 310). وطوال القرن التاسع عشر، كانت الحريات الممنوحة إلى البروتستانت تتوسّع بالتدريج، ومن جملتها السماح لهم بصيانة مقبرتهم الخاصة وبناء مدارس خاصة بهم (Sepúlveda 1987: 248)، وحدث نمط مشابه في الأرجنتين يربط التبادل التجاري الاقتصادي والحرية الدينية للأجانب (Gill, 1998: 152).

وفي حين وقر اجتذاب المهاجرين قوة دافعة جزئية من أجل تخفيف شدة القوانين المفروضة على المنشقين الدينيين في أمريكا البريطانية الاستعمارية، لم تكن الهجرة قوة دافعة بالقوة نفسها في أمريكا اللاتينية ولكنها مع ذلك وُجدت. ففي فنزويلا، على سبيل المثال، «بموجب قانون الكونغرس (١٨ شباط/فبراير ١٨٣٤) تم إصدار حكم قضائي بالحرية لجميع الفرق الدينية. وقصد هذا العمل بشكل رئيس إلى تشجيع الهجرة الأجنبية غير الكاثوليكية» (Mecham, 1966: 100). والأمم التي كانت أكثر انفتاحاً للحرية الدينية، وهو أمر لا يدعو إلى الدهشة، كانت بشكل ملحوظ هي: الأرجنتين والبرازيل وتشيلي والأوروغواي، وكانت هي أيضاً أقل البلاد سكاناً، وأشدّها حاجة إلى المهاجرين، وكانت أشد البلاد رغبة في التبادل التجاري الحر. وتشيلي على وجه الخصوص، إذا أخذنا بالاعتبار موقعها الأقل قابلية للوصول إليه نسبياً على جانب المحيط الهادئ من القارة، تشيلي هذه سعت إلى الحصول على كلا الأمرين: التبادل التجاري الحر والهجرة. واحتوت، برضاها، البروتستانت ابتداء من وقت مبكر يعود إلى العام ١٨١٨ ضد رغبات التراتبية الهرمية الكنسية الكاثوليكية (Gill, 1998: 130-131). وفي عقود لاحقة، سوف يسعى السياسيون الليبراليون أحياناً إلى طرق تشجيع هجرة البروتستانت بصفته وسيلة لمعاقبة الكنيسة بسبب تحالفها مع المصالح المحافظة (Considine, 1958: 236-237)، ولكن البروتستانتية، على كل حال، وخصوصاً النوع الذي يقوم بالتبشير بالإنجيل وتحويل الناس عن دينهم، لم يكن لها حضور اجتماعي كبير حتى منتصف القرن العشرين.

وعلى وجه العموم، بقيت البروتستانتية في أمريكا اللاتينية ديناً عرقياً مهاجراً حتى ثلاثينيات القرن العشرين<sup>(٣٦)</sup>. ومارس المهاجرون من بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية وألمانيا ومن أماكن أخرى، دينهم من دون السعي إلى نشره في صفوف السكان المحليين. كان العمل التبشيري محدوداً تماماً مع قيام أعضاء من مؤتمر إنجيلي في إدنبرة (Edinburgh) في العام ١٩١٠ برفض أن تكون المنطقة ميداناً للتبشير (Pierson, 1974: 87).

---

(٣٦) كنا نستطيع أن نضم إلى هذا الخليط القلة المتناثرة من اليهود ومن المسلمين التي هاجرت إلى المنطقة، ولكن أعداد الطرفين كانت قليلة جداً إلى حد لا تصنع معه أثراً في التطورات التالية في الحرية الدينية.

(Considine, 1958: 239-240). ومع ذلك، بدأ بعض المنشقين في طريقهم الخاص يبينون أن أمريكا اللاتينية ناضجة للتحويل إلى المسيحية في مؤتمرهم الخاص بعد عدة سنوات في سينسيناتي (Cincinnati). وابتداء من أواخر العقد الأول من القرن العشرين، بدأت البعثات التبشيرية البروتستانتية تتقاطر قليلاً قليلاً إلى داخل المنطقة، من دون أن يلاحظوا كثيراً في البداية إذا أخذنا بالاعتبار نقص رجال الدين الكاثوليك عموماً ليدقوا أجراس الإنذار (Hurtado, [1941] 1992; Poblete, 1965). وجاء نجاح هذه البعثات التبشيرية بعد عقود قليلة حين صارت حركتهم الاستتبائية تجري على أيدي رجال محليين، لا تنتشر بواسطة الأجانب في حد ذاتهم ولكنها تنتشر بتشجيع السكان المقيمين المحليين ليتحولوا إلى كهنة إنجيليين (Considine, 1958: 239-243). وأدى إغلاق ميادين التبشير الآسيوية، في ثلاثينيات القرن العشرين بسبب الحرب، بعدد من البعثات التبشيرية الأجنبية إلى صرف انتباهها نحو أمريكا اللاتينية واعتناق استراتيجية جعل التبشير بلدياً محلياً مع الريادة بواسطة البعثات التبشيرية الأولى في البرازيل وتشيلي (Gill, 1998: 131). والبلدان التي كانت تتمتع بأكثر درجة من الحرية الدينية شهدت نمواً أكبر في الأديان غير الكاثوليكية، وبشكل ملحوظ إلى أكبر حد في البرازيل وتشيلي ونيكاراغوا وإل سلفادور (Gill, 1999a: 37). وتوسّع البروتستانتية، وعلى وجه الخصوص وفق النمط الإنجيلي ونمط المؤمنين بعيد العنصرة، حول قضية الحرية الدينية بعيداً عن قضية تتعامل فقط مع حقوق الكنيسة الكاثوليكية وامتيازاتها إلى قضية تشمل الطوائف الدينية كلها. والضغط التي مارستها الأقليات الدينية في سبيل الحصول على حريات أكبر زادت حين نما التنوع الطائفي الديني.

---

(37) كما سترى في النص التالي، لم يشمل هذا بلاد المكسيك، وهي التي كانت قد جعلت المنظمات الدينية غير شرعية في دستورها لعام 1917. وعجز الأديان عن أن تمتلك ملكياتها الخاصة بها جعل قريباً من المستحيل بالنسبة إلى الطوائف الدينية الجديدة أن تنشئ أعمالها. وفي عدة بلدان من أمريكا الوسطى حيث كانت الولايات المتحدة تتمتع بنفوذ مهم، وبالتحديد في إل سلفادور ونيكاراغوا وبنما، كانت الحكومات راغبة في التسليم لطلبات من واشنطن، دي سي، لتفتح أسواقها الدينية للبروتستانت. والسياسيون، في سعيهم للحصول على المنافع التي تؤديها تلك الاتفاقية مع سياسة الولايات المتحدة إلى هذه الحكومات، فتحوا، أي السياسيون، تلك الأسواق انسجاماً مع الافتراض (3).

وفي ردّ فعل على العدد المتنامي من البروتستانت، سعت الكنيسة الكاثوليكية للحصول على عدد من المعالجات القانونية، بدءاً من المحاولات لمنع تأشيرات الدخول للبعثات التبشيرية إلى طلبات لمنع رخص البث الإذاعي للبروتستانت. وبُذلت جهود لتحديد حيازة الملكيات من أجل كنائس البروتستانت. وسخّر رجال الدين الكاثوليك الحكومات المحلية لتجريم وضع مكبرات الصوت خارج المباني أو الانخراط في استعراضات دينية في أيام الأحد، وهما أسلوبان محبذان لدى المؤمنين بعيد العنصرة لاجتذاب المتعبدين إلى طقوسهم التي تعتبر ضخمة إلى حدّ معين (Gill, 1999b). وكانت حكومات البلديات، حيث كان يمتلك الكاهن الكثير من النفوذ السياسي، هي الأماكن التي يحتمل أن تنجح بهذه الأساليب. ومن ناحية أخرى، كان السياسيون الوطنيون، وخصوصاً أولئك الذين هم آمنون منهم في مدة حكمهم، كانوا أقل رغبة في تحديد نشاطات البروتستانت. وهذا يتلاءم مع الافتراضين (٥) و(١٥) اللذين يفترضان أن الحكام العلمانيين سيصيرون أكثر ليناً في تنفيذ القيود المفروضة على الأقليات الدينية مع الأخذ بالاعتبار أن مثل هذه القيود تستلزم في الغالب تكاليف عالية لوضع القيود موضع التنفيذ. ومع ذلك، فالبعثات التبشيرية البروتستانتية (ونظراً لهم المحليون) قدموا في الغالب، الخدمات الاقتصادية والاجتماعية التي دعت إليها الحاجة كثيراً إلى المجتمعات الفقيرة، وذلك من مثل مشاريع الري وتعليم القراءة والكتابة من دون تكاليف تتكبدها الحكومة. والقذف إلى الخارج بأفراد قدموا هذه السلع العامة لن يكون بكل بساطة سياسة عقلانية، وخصوصاً إذا لم تكن الكنيسة الكاثوليكية قادرة على أن تضمن أي مساندة سياسية مهمة في المقابل.

وفي حالات قليلة، نجحت الكنيسة الكاثوليكية في الوصول إلى التقاط أذن السياسيين، وبشكل أكثر ما كان ملحوظاً في حالات الأرجنتين والبرازيل في أثناء عصري بيرون وفارغاس على التوالي (انظر النص السابق). فيرون، في مقابل الدعم المقدم له من التراتبية الهرمية الكنسية الكاثوليكية، جعل الحياة أصعب بشكل جوهري للبروتستانت، وذلك بمنع وصولهم إلى الإذاعة، ومنع التحويل إلى الإنجيليين في صفوف السكان المحليين، وتحديد قدرتهم على إنشاء المباني أو استئجارها (Canclini, 1972). وحين

سحبت الكنيسة الكاثوليكية دعمها من بيرون ودعمت الانقلاب العسكري الذي أطاح به، صار رجال الدين من ذوي المستوى الأعلى متماهين تماهياً وثيقاً مع القوى المناهضة لبيرون داخل القوات المسلحة، وهي غلطة استراتيجية سوف يأسفون لارتكابها في نهاية المطاف. وفي الفترات اللاحقة من الحكم العسكري (١٩٦٦ - ١٩٧٣ و ١٩٧٦ - ١٩٨٣)، رد الجنرالات فضل المساندة بأن حظروا بشكل أساس عدداً من الجماعات البروتستانتية «الهامشية» (مثل شهود يهوه) وجعلوا من الصعب على الطوائف الدينية الإنجيلية الأخرى، وهي المصنفة عموماً بصفة «فرق»، إدارة العمليات (Marostica, 1998: 46; Moreno, 1996: 206; Foreign Broadcast Information Services, 1979 and 1978).

في البرازيل، كانت الكنيسة الكاثوليكية قادرة على أن تقنع الرئيس فارغاس أن يعدل عن إصدار تأشيرات للبعثات التبشيرية البروتستانتية في الأربعينيات من القرن العشرين في مقابل الدعم السياسي. ولكن هذا العمل لم يكن له إلا أثر صغير، لأن البروتستانت كانوا قد امتلكوا من قبل ذلك موطئ قدم مهم ولم يكن فارغاس ملتزماً جداً أبداً بالكنيسة الكاثوليكية بعد أن أمن قاعدة سلطته وأدرك أن طرد الجمهور المتنامي، من قبل ذلك من البروتستانت المحليين سيثبت أنه عملية طرد غير ممكنة من الناحية اللوجستية (الافتراض (٥)). وكان دافعه الرئيس لتحديد دخول البروتستانت هو كسب القدرة على المساومة مع الولايات المتحدة حول الدخول المتأخر للبرازيل في الحرب العالمية الثانية (Pierson, 1974: 177). والمدة المعروفة باسم: العنف في كولومبيا (تقريباً ١٩٤٨ - ١٩٥٨) زوّدت الكنيسة الكاثوليكية بقدرة مهمة على المساومة لمواجهة التقدّمات البروتستانتية. ومقابل الجزء الذي قام به الأساقفة الكاثوليك في المساعدة في الوصول إلى هدنة سياسية بين حزبي الليبراليين والمحافظين، قامت الحكومة العسكرية التي استولت على السلطة في ١٩٥٣ بالتفاوض على اتفاق رسمي مع الفاتيكان صارت بموجبه البروتستانتية، بشكل فعال، غير شرعية في ٧٥ في المئة من أراضي الأمة (Goff, 1968: 3/27-36) (٣٨). وفي

---

(٣٨) على الرغم من أنه قد لا يبدو أن الكنيسة قامت بعمل جيد في التفاوض للوصول إلى هدنة في ١٩٥٣، إذا أخذنا بالاعتبار أن «العنف» استمر حتى ١٩٥٨، فقد كان الموقف هو أن =



حالة الأرجنتين وكولومبيا، حيث كانت الكنيسة الكاثوليكية قادرة على أن تحصل على الامتيازات من الحكومات التي تنشُد الشرعية، كان النمو البروتستانتي قد منع منعاً مهماً بالنسبة إلى البلدان المجاورة.

وعلى الرغم من الجهود التي بذلتها الكنيسة الكاثوليكية لحجز المدّ المتصاعد للبروتستانتية، زاد التنوع الديني بثبات في المنطقة، وخصوصاً في البلاد التي حافظت نسبياً على قوانين متحررة (Gill, 1999a)<sup>(٣٩)</sup>. وفي عهد أنظمة الحكم المستبدّة التي هيمنت على المنطقة من ستينيات القرن العشرين إلى ثمانينياته، بقي البروتستانت هادئين نسبياً، وفضلوا أن يعتزلوا ويبقوا وحدهم ويركزوا في القضايا الروحانية. وهذه الاستراتيجية من التركيز على القضايا الروحية وحدها أعطتهم سمعة تبريرية نحو السلطة

---

= الأحزاب السياسية الرئيسة وافقت على وقف الأعمال الحربية في الوقت الذي استمرت فيه بعض المنظمات المنشقة عن كل طرف في الأعمال العدائية. وأصبحت الكنيسة الكاثوليكية والقادة السياسيون الآخرون بخيبة أمل مع استمرار دكتاتورية روجاس بينيلا (Rojas Pinilla) من ١٩٥٣ - ١٩٥٧. كما دعمت الكنيسة والقادة الآخرون الحلف الوطني بين الليبراليين والمحافظين الذي قسم السلطة بين الحزبين المتنافسين سابقاً. انظر: Halperin Donghi, *The Contemporary History of Latin America*, p. 284.

(٣٩) هناك فكرة شائعة في صفوف الأكاديميين هي أن البروتستانتية «انفجرت» وزادت بسرعة في مشهد أمريكا اللاتينية ابتداءً من ثمانينيات القرن العشرين. وهذه الفكرة قد ترجع إلى ديفيد مارتن، وهو عالم اجتماع ديني مشهور له بالتميّز، عنوان كتابه في هذا الموضوع: السنة من نار. انظر: David Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, with a foreword by Peter Berger (Oxford; Cambridge, MA: B. Blackwell, 1990).

وفي الواقع، على كل حال، كانت البروتستانتية تتوسع في خطى ثابتة نسبياً، وهي من خلال معجزات المصلحة المركبة تستطيع أن تظهر وكأنها «انفجرت» من مكان مجهول في غضون خمسة أو ستة عقود تقريباً. قارن بـ: Rodney Stark, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), pp. 3-28.

وقد غصّ العلماء النظر في الغالب عن الاتجاه إذا أخذنا بالاعتبار انحيازهم الأيديولوجي الذي يفضل لاهوت التحرير الذي بلغ ذروته في سبعينيات القرن العشرين، ولكنه انتهى بالإخفاق في أواخر ثمانينيات القرن العشرين. انظر: Anthony Gill, «Studying Liberation Theology: What Next?», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 41, no. 1 (2002), pp. 87-89.

ويسجّل الفضل لديفيد مارتن أنه يلاحظ فعلاً الإسهامات المهمة لعالمين لاحظا الاتجاه البروتستانتي في وقت مبكر يعود إلى ستينيات القرن العشرين ونشرا أعمالاً مهمة عن الموضوع، ولو أن النظر قد غصّ عنها. انظر: Christian Lalive d'Epina, *Haven of the Masses: A Study of the Pentecostal Movement in Chile* (London: Lutterworth Press, 1969), and Emilio Willems, *Followers of the New Faith: Cultural Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile* (Nashville: Vanderbilt University Press, 1967).

المستبدة (قارن بـ: Ireland, 1993)<sup>(٤٠)</sup>. في أمثلة قليلة خرجت فيها الكنيسة الكاثوليكية ضدّ الحكم العسكري علناً، كوفئت بعض الجماعات البروتستانتية، وأبرز ما حدث من ذلك كان في تشيلي حين كافأ نظام حكم أوغسطو بينوشيه (Augusto Pinochet) المستبد جماعة من رهبان الإنجيليين بمبنى كنيسة جديد تماماً، وبعون مالي، وبالوصول المفضّل إلى المسؤولين الحكوميين (Fleet and Smith, 1997: 177; Smith, 1982: 313) وحيثما صارت الكنيسة الكاثوليكية مرتبطة بمقاومة نظام الحكم الاستبدادي، كان البروتستانت يستطيعون إلى حدّ كبير أن يضمّنوا أن يتركوا وحدهم لشأنهم<sup>(٤١)</sup>. وهذا الذي خمّنه الافتراض (٤ب) وفيه أن الجماعة الدينية التي ترتبط مؤسسياً مع حزب علماني سوف لا تتلقّى الكثير من الدعم من المنافس العلماني لذلك الحزب، وأما في مناخ عام لم تُسدّ فيه الحرية، فإن هذه الأقليات الدينية عموماً لطفت طلباتها التي تطالب بحرية أكبر.

حين عادت الديمقراطية إلى المنطقة ابتداءً من ثمانينيات القرن العشرين طرحت فرصة جديدة نفسها لممارسة الضغط للتأثير من أجل الحرية الدينية. ومع أواخر ثمانينيات القرن العشرين، كان البروتستانت في معظم البلدان مهمّين بما فيه الكفاية في أعدادهم إلى الدرجة التي يملكون فيها تأثيراً في الانتخابات التنافسية الجديدة. والبروتستانت الإنجيليون الذين كان ينظر إليهم في ما مضى بوصفهم غير سياسيين بدؤوا ينتظمون ويمارسون الضغط والتأثير من أجل حرية دينية أكبر، وهذا منسجم مع تخمينات الافتراض (١) (الأقليات الدينية تفضل حرية دينية أكبر). والافتراض (٤) (التنافس السياسي مفيد للأقليات الدينية). وعلى الرغم من أن البروتستانت ما زالوا قليلي

---

(٤٠) البروتستانت المرتبطون بمجلس الكنائس العالمي مالوا إلى أن يكونوا ناقدين لأنظمة الحكم العسكرية الأمريكية اللاتينية، على الرغم من أن كنائس الخط الرئيس هذه لم تكن هي التي تشهد النمو المتوسّع في المنطقة. لقد كان المؤمنون بعيد العنصرة والمورمون والإنجيليون هم الذين يحرزون أفضل تقدّم ويقون خارج القتال السياسي.

(٤١) وكما يجادل كتابي السابق، كان نمو البروتستانتية عاملاً سببياً مفتاحياً في حثّ الكنيسة الكاثوليكية على أن تتبنّى «خياراً تفضيلاً من أجل الفقراء» وأن تعارض الدكتاتوريات العسكرية، وذلك وسيلة لاستعادة كسب المصداقية في صفوف الفقراء. وحيثما كان التنافس البروتستانتي في صفوف الفقراء على أشد ما يكون، كانت الكنيسة الكاثوليكية أكثر استجابة لحاجات الفقراء وذلك في مسعى منها وجهد «لإعادة كثلركة» الفقراء. انظر: (Gill, 1998).

العدد، فقد كانوا مع ذلك يستطيعون أن يمتلكوا أثراً مهماً في المنافسات الانتخابية التي كانت متقاربة النتائج. والحالة التقليدية في هذا حدثت في بيرو حيث فاز المرشح ألبرتو فيوجيموري (Alberto Fujimori)، الحصان الأسود المغمور، بالرئاسة، والفضل في قسم كبير من هذا الفوز كان يعود إلى كتلة تصويت إنجيلية دعمته في الجولة الأولى من الانتخابات في العام ١٩٩٠ (Klaiber, 1999: 264-266). وضمت جماعة موظفي حملته الانتخابية عدداً من الإنجيليين البارزين، وفي أثناء مسيرة إدارته في عشر سنوات، خففت القيود القانونية المتنوعة التي كانت مفروضة على البروتستانت معطية لهم بذلك مكانة قانونية مساوية للكنيسة الكاثوليكية.

وفي الأرجنتين ظهرت الكنيسة الكاثوليكية من العصر الاستبدادي بسمعة مشوهة بسبب تعاونها مع حكم عسكري وحشي إلى أقصى حد (Mignone, 1988). والشكر، على كل حال، لقوانين التسجيل المقيدة التي طبقت في عهد أنظمة الحكم العسكرية المتنوعة، وأبقت البروتستانت قسماً صغيراً نسبياً من السكان. وفي أثناء تسعينيات القرن العشرين، مع ذلك، بدأ عدد من جماعات إنجيلية بالقانون وبالضغط على الحكومة من أجل الحصول على حريات أكبر<sup>(٤٢)</sup>. ويقدر ماروستيكا (Marostica) أن «أكثر من مليون نسمة التحقوا بالكنائس [الإنجيلية] في أول السنوات العديدة التي تلت نظام الحكم العسكري الأخير (Marostica, 1998: 45). وساعدت، بالتأكيد، بيئة دينية أعظم ممن سبق استهلهها الرئيس المدني راؤول ألفونسين (Raúl Alfonsín)، ساعدت بالتشديد على حث هذا النمو في الطوائف الدينية غير الكاثوليكية<sup>(٤٣)</sup>. وبعد أن خافت الكنيسة الكاثوليكية من الانحدار في نفوذها الاجتماعي، قامت بهجوم مضاد وشجعت السياسيين على سن قيود قاسية على الأديان غير الكاثوليكية، ومن جملتها متطلبات تسجيل مرهقة كانت ستجعل من المستحيل تقريباً للجماعات الإنجيلية الجديدة التي هي أقل عدداً من أن تنال مكانة رسمية (مثلما خمن الافتراض (١)) (Marostica, 1998: 48).

---

(٤٢) مقابلات المؤلف مع أعضاء المجلس الوطني الإنجيلي: إدواردو ريسو (Eduardo Recio) وخوان باسولو (Juan Passeulo) وإميليو مونتي (Emilio Monti) ونوبرتو بيرتون (Noberto Burton) في بوينس إيريس بتاريخ ١٩ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٦.

(٤٣) مقابلة المؤلف مع أنجل سينتينو (Angel Centeno)، الكاهن المساعد للدين، بوينس إيريس بتاريخ ١٨ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٦.

وحاول أحبار الكنيسة الكاثوليكية أن يستخدموا الفضاء التي تورطت فيها بعض العبادات الهامشية لتصبغ بشكل عام كل الجماعات الإنجيلية البروتستانتية بوصفها خطراً على المجتمع (Frigerio, 1993). ومن خلال الجهود المكثفة لفئات ممارسة الضغط، كانت الكنائس الإنجيلية قادرة على صدّ عدد من هذه المبادرات الكاثوليكية. ولكون عددهم المادي ما زال قليلاً، فقد كانت الانتصارات بطيئة في تحقيقها في الساحة السياسية لأن السياسيين ما زالوا يعتبرون أن الكنيسة الكاثوليكية هي الفاعل الديني الغالب في المجتمع. ومع ذلك، فمنذ مطالع تسعينيات القرن العشرين، فصلت الأرجنتين رسمياً الكنيسة عن الدولة (على الرغم من أن الكنيسة الكاثوليكية ما زالت تتلقى تمويلات عامة)<sup>(٤٤)</sup> وأزيلت من الدستور القواعد التي كانت تطلب أن يكون الرئيس ونائب الرئيس كاثوليكيين (Bonino, 1999: 196-203; Moreno, 1996: 207-208). وعلى الرغم من أن السلطة السياسية للجماعات الإنجيلية كانت بطيئة في التطور، وذلك جزئياً بسبب أنهم كانوا قليلي العدد وبسبب أن البيئة السياسية المضطربة أيضاً في الأرجنتين لم تزود السياسيين إلا بالقليل من الوقت ليتبنوا إصلاحات دينية صغيرة، على الرغم من ذلك كان من الممكن، مع كل هذا، أن يُتوقع أن البروتستانت سوف يستمرون في عمل مكاسب نحو مكانة مساوية لمكانة الكاثوليكية في السنوات القادمة.

ومع أن كولومبيا لم تخبر، فنياً، حكماً دكتاتورياً منذ خمسينيات القرن العشرين حين قاد الجنرال غوستافو روجاس بينيلا انقلاباً عسكرياً، فقد عمل ترتيب «الجبهة الوطنية» للمشاركة في السلطة بين حزبي الليبراليين والمحافظين بصفة كابع مهم للتنافس السياسي. وبحلول سبعينيات القرن العشرين، بدأ هذا الترتيب ينهار وبدأت المنافسات السياسية الحقيقية تعاود الظهور، وفي أثناء هذا الوقت استمر الإنجلييون البروتستانت بالتوسع، وبحلول أواخر ثمانينيات القرن العشرين كان عديدون قد قرروا الدخول إلى الحلبة السياسية. وفي غضون زمن قصير فقط لازم لتنظيم حزب سياسي، كسب حزب الاتحاد المسيحي الإنجيلي، وهو مجموعة من الجماعات

---

(٤٤) في الحديث من الناحية الواقعية، توصلت الحكومة العسكرية لخوان أونغانيا إلى اتفاق لإنهاء الرعاية رسمياً في العام ١٩٦٨، وهي آخر بلد في أمريكا اللاتينية تفعل ذلك. وجعلت التعديلات الدستورية لعام ١٩٩٤، هذا الاتفاق مع الفاتيكان اتفاقاً رسمياً.

البروتستانتية المتنوعة الإنجيلية الساعية إلى أن يكون لها تأثير في النشاطات السياسية أحرزت نصراً مشيراً للدهشة في انتخابات العام ١٩٩٠ حين كسب أحد مرشحيها سادس أعلى رقم من الأصوات، وكسب، من خلال قواعد الانتخابات المعمول بها، مقعداً إضافياً في المجلس الوطني الدستوري (Brusco, 1999: 250). وأدى ممثلو الاتحاد المسيحي دوراً مهماً في الدفع نحو سبيل الفصل الرسمي للكنيسة عن الدولة وتحقيق ذلك في الدستور الجديد للعام ١٩٩١ الذي نشأ في النتيجة من المجلس. ومع هذا التغير المهم في الدستور، أعلن النائب العام الكولومبي أن الاتفاق الرسمي الموقع مع الفاتيكان في العام ١٩٥٣ (انظر النص السابق) كان اتفاقاً غير قانوني (Brusco, 1999: 251). وأخيراً كسب البروتستانت الاعتراف لهم بأن يستصحبوا الناس عن دينهم بحرية في كل أنحاء البلاد. وفي واحدة من أشد أمم أمريكا اللاتينية التزاماً بالكاثوليكية، لم يكن السياسيون يستطيعون أن يفعلوا أي شيء آخر سوى أن ينتهبوا للقوة المتنامية لكتلة بروتستانتية موحدة توحيداً قوياً. «و حين انتشرت إشاعة في أثناء الانتخابات الرئاسية الكولومبية في العام ١٩٩٤ نقول: إن مرشح الحزب الليبرالي، أرنيستو سامبر بيزانو (Ernesto Samper Pizano)، كان قد وعد سراً أن يسمي بروتستانتياً ليكون وزيراً عنده للتعليم، دعا رئيس الأساقفة في بوكارامانغا (Bucaramanga)، ومستخدماً لغة تذكّر بلغة خمسينيات القرن العشرين، دعا الليبراليين الكاثوليك إلى رمي أوراق اقتراع فارغة في الانتخابات». ومع ذلك، فحين رفض سامبر أن يتراجع عن مثل تلك التهديدات ووقف إلى جانب الدفاع عن حقوق الأقليات الدينية أصدر «اثنا عشر من المفكرين الكولومبيين، ومن جملتهم غابرييل غارسيا ماركيز (Gabriel García Márquez) الحائز على جائزة نوبل للأدب، بياناً من أجل الحرية الدينية» (Brusco, 1999: 251). وسامبر، وهو نفسه كاثوليكي في ميلاده، أدرك بوضوح أهمية الدور الذي كانت تستطيع أن تؤديه كتلة التصويت الإنجيلية في تنافس انتخابي متقارب. وأشار نجاح المرشحين المتنوعين الإنجيليين في الانتخابات التشريعية في عام أسبق، أشار إلى أن السكان عموماً كانوا ينظرون إلى البروتستانت بدرجة ما من التفضيل، وإن كان لدى الأساقفة الكاثوليك حذر منهم، وإن الميزة الانتخابية في صفوف كتلة التصويت البروتستانتية التي كانت مهمة اهتماماً شديداً بقضايا الحرية الدينية، كانت

ميزة سترجّح أي فقدان لأصوات من الكاثوليك الذين ظهروا في أسوأ الأحوال غير مبالغين بالقضية. والحسابات السياسية في بيئة انتخابية تنافسية على نحو متزايد حفّزت مرة أخرى على تغييرات محابية لحرية الاعتقاد.

وإلى الجنوب في تشيلي، أحرز ضغط سياسي مشابه تقدمات في الحرية الدينية. وعلى الرغم من أن تشيلي كانت قد امتلكت إحدى أطول أنظمة الحكم وأكثرها ليبرالية في تقييد الحرية الدينية، فقد كان هناك، مع ذلك، بعض الحلبات استبعد منها البروتستانت بسبب اختلاف فني في مكانتهم القانونية بالنسبة إلى الكنيسة الكاثوليكية. وعلى خلاف الكنيسة الكاثوليكية التشيلية التي كانت تعتبر كياناً عاماً في عيون القانون، كانت الكنائس البروتستانتية تصنف مساوية للوادي الخاصة (مشابهة لفريق كرة القدم). وهذا المسمى القانوني كان يعني أن الكهنة البروتستانت كانوا مستثنين من عمل طقوس لنزلاء السجون، وأعضاء القوات المسلحة، وداخل المستشفيات التي تديرها الحكومة. وعلى الرغم من أن مثل هذه الاستثناءات قد تبدو تافهة للدخلاء، فقد كانت، مع ذلك، مهمة أهمية كافية للبروتستانت لتستحث حركة متنامية في أثناء تسعينيات القرن العشرين لتغيير القانون<sup>(٤٥)</sup> وفي العام ١٩٩٩، جذبت انتباه صانعي القانون تظاهرة كبيرة أمام المجلس التشريعي الوطني في فالباريسو، فصوتوا بالإجماع تقريباً لتغيير القانون وإعطاء الأقليات الدينية مكانة قانونية مساوية لمكانة الكنيسة الكاثوليكية<sup>(٤٦)</sup>. وفي بلاد أخرى من مثل البرازيل وإل سيلفادور،

---

(٤٥) من المثير للاهتمام أن يلاحظ أنه على الرغم من أن دكتاتورية أوغسطو بينوشيه قدمت امتيازات لجماعات بروتستانتية معينة في أثناء سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته. انظر: (Gill, 1998: 143-144).

فإن نظام الحكم هذا، مع ذلك، لم يرّ تغيير هذا القانون مناسباً قط. ولم يكن إلا تحت نظام حكم سياسي تنافسي أن تم إنجاز هذا التغيير المهم. والطبيعة التنافسية للحكم الديمقراطي هي واحد من المحركات الرئيسة التي تروج للحقوق المدنية للأقليات.

(٤٦) تأتي هذه المعلومات من سلسلة من المقابلات التي أجريتها في سانتياغو في شهر حزيران/يونيو ٢٠٠٠ وشملت ناشطين من البروتستانت والكاثوليك من أمثال فرانيسكو أناباليون (Francisco Anabalón) وديفيد مونيوز كونديل (David Muñoz Condell) وتيموثي غرينفيلد (Timothy Greenfield) ولي إيفرسون (Lee Iverson)، وريناتو بوبليت (Renato Poblete). ومن أجل مناقشة للقانون الجديد، انظر: La «Promulgan reglamento de nueva ley de culto» Victor Hugo Durán, Tercera (27 May 2000), internet edition (accessed 5 June 2000).

أدت رغبة البروتستانت في دخول النشاطات السياسية والتسابق من أجل المنصب، أدت إلى مكاسب مهمة في تحرير السوق الدينية في طريقة ملائمة للبروتستانت (Chesnut, 2003: 98-99; Freston, 1993).

والخلاصة أن تأسيس الحرية الدينية لغير الكاثوليك كان صراعاً متطاولاً استمر قرنين في أمريكا اللاتينية. والمصالح الاقتصادية بخصوص التبادل التجاري، والهجرة إلى حد أقل، حثت فعلاً على قبول قانوني محدود للبروتستانت في عدة بلاد. ولكن فقدان الحماسة لاستصباة الناس عن دينهم حتى ثلاثينيات القرن العشرين كان يعني أن المهاجرين البروتستانت كانوا سيقون متجمعين معزولين في ملاذات عرقية. والنقاش الذي دار حول الكيفية التي ينبغي بها ضبط الدين في هذا الوقت كان نقاشاً دار حول مكانة الكنيسة الكاثوليكية ومنافعها وتمويلها العام. وعموماً، عاشت الكنيسة الكاثوليكية بعد هجمات مختلفة على ممتلكاتها وامتيازاتها مع مكانة متميزة في المجتمع. وعلى الرغم من الطبع العقلي الليبرالي المفترض الذي مال إلى النفاذ في المنطقة في أثناء القرن التاسع عشر، فقيود عديدة، مع ذلك، جعلت من العسير على البروتستانت أن يشرخوا بصنفهم من المسيحية. وكان السياسيون أقل اهتماماً بترويج حرية دينية مستندة إلى قاعدة عريضة من أجل مجموعة مختلفة من المؤمنين، منهم في اهتمامهم بالضبط السياسي لفاعل اجتماعي كبير، هو الكنيسة الكاثوليكية.

ومع ذلك، سمحت حكومات بحرية كافية في أمم عديدة استطاع معها البروتستانت الإنجيليون أن يبدؤوا بالتوسع من دون أن يلاحظوا في النصف الأول من القرن العشرين. ومع وجود قادة سياسيين غير راغبين باتخاذ إجراءات ضد البروتستانت الذين لم يكونوا تلك المشكلة الاجتماعية الكبيرة، والذين كان ينظر إليهم، بشكل يمكن مناقشته، على أنهم ذخر اجتماعي من حيث إنهم روجوا لتعليم القراءة والكتابة ولمشاريع المجتمع،

= وبالنسبة إلى رد الفعل الكاثوليكي على هذا القانون، انظر أيضاً: René Cortínez Castro: «Críticas a la nueva ley de iglesias,» *Mensaje* (May 2000), pp. 46-48, and «La Razón de la sinrazón?,» *Mensaje* (July 1999), pp. 48-50.

مع وجود مثل هؤلاء القادة، نمت الحركة الإنجيلية نمواً أُسيّاً<sup>(\*)</sup> في البلدان التي كانت توجد فيها أكثر القوانين تسامحاً نحو الأقليات الدينية، أي البرازيل وتشيلي وإل سيلفادور وغواتيمالا ونيكاراغوا. وفي بعض الحالات، أي الأرجنتين وكولومبيا، كان الأساقفة الكاثوليك قادرين على أن يقنعوا الحكومات بأن تجعل الحياة أصعب على البروتستانت المبشرين بالإنجيل، وذلك عن طريق تعاون الأساقفة مع الحكام العلمانيين في أيام الاضطراب<sup>(٤٧)</sup>. حتى عندئذ، فقد كان شبح الشيوعية وغيرها من التمردات المهددة يعني أن هذه الحكومات، وهي آمنة في السلطة، لن تخصص الكثير من الانتباه لاستئصال السكان البروتستانت الذين حافظوا على أنفسهم إلى حد كبير؛ حتى ذلك الحين استمر التنوع الديني بالتوسع. ومرة أخرى، فهذا يوضح الافتراضات (٥) و(أ٥) و(ب٥)، وفيها أن الحكومات مع مرور الزمن ستصير أقل اهتماماً بتنفيذ القيود المفروضة على الأقليات الدينية، وستكون النتيجة نمو التعددية الدينية. وجاء الافتتاح الحقيقي للحرية الدينية حين بدأت أمريكا اللاتينية تتحول إلى الليبرالية في ثمانينيات القرن العشرين<sup>(٤٨)</sup>. ومع عودة الحكومة الديمقراطية إلى المنطقة وصيرورة انتخابات أكثر تنافسية على نحو متقارب، اكتشف البروتستانت أنهم إذا كانوا يستطيعون أن يحشدوا ويصوتوا في كتلة انتخابية فإنهم يستطيعون أن يكسبوا انتباه السياسيين الذين ينشدون الانتخاب. ونفوذهم المتنامي بوصفهم مقترعين وبوصفهم، بشكل متزايد، سياسيين منتخبين، كان الأمران معاً يعنيان أن البروتستانت كانوا يستطيعون التأثير في العملية السياسية ويستطيعون الترويج لدرجة أكبر من الحرية الدينية. وكما هو الحال الآن،

---

(\*) الأس هو عدد يوضع فوق الجهة اليسرى لكمية ما ليدل على القوة التي رفعت إليها الكمية فمثلاً س٣ يدل على القوة الثالثة للكمية س، وأس القوة هو العدد ٣. انظر: معجم الرياضيات (المترجم).

(٤٧) كما لوحظ في النص السابق، يمكن أن تضاف البرازيل وهي تحت نظام حكم فارغاس في أثناء أربعينيات القرن العشرين إلى هذا الخليط، على الرغم من أن فارغاس لم يذهب بعيداً أبداً مثل حكومات الجبهة الوطنية في كولومبيا أو أنظمة الحكم العسكرية في الأرجنتين في تحديد أعمال البروتستانت.

(٤٨) هذا لم يكن صحيحاً فقط في الدكتاتوريات العسكرية التي «عادت إلى المعسكرات» ولكنه كان صحيحاً أيضاً في بلاد مثل كولومبيا والمكسيك (انظر النص التالي) التي بدأت تخبر المزيد من أنظمة الحكم التنافسية.



فالمنطقة تقترب إلى حد كبير من مستوى الحرية الدينية الذي يُتمتع به في الولايات المتحدة، على الرغم من أن المشكلات ما زالت موجودة في بعض الأماكن<sup>(٤٩)</sup>. ولكن المنحى، مع ذلك، في الاتجاه الصحيح.

والآن نوجّه انتباهنا نحو المزيد من الفحص التفصيلي لحالة هي من أشدّ الحالات غير العادية تطرفاً في أمريكا اللاتينية، وهي المكسيك. فالحالة المكسيكية توضح عدداً من الموضوعات العامة التي ناقشناها في النص السابق، وعلى وجه التحديد مثلما تنطبق على الصراع في سبيل تحديد علاقات الكنيسة والدولة في القرن التاسع عشر. وعلى كل حال، ففي الوقت الذي كانت فيه الكنيسة الكاثوليكية قادرة على معاودة اكتساب موقعها الاجتماعي المميز في معظم البلدان الأخرى في المنطقة مع حلول مطلع سنوات القرن العشرين، وجدت الكنيسة المكسيكية نفسها، مع ذلك، وقد اعتُبرت خارجة عن القانون بموجب الدستور الثوري للعام ١٩١٧. وعانى البروتستانت إلى جانب الكاثوليك لأن جميع الأديان حُرمت من المكانة القانونية ومنعت من حيازة الممتلكات. والقصة التي تروي كيف حدث هذا، وكيف استعادت الكنيسة الكاثوليكية في نهاية المطاف حريتها المؤسسية، وسمحت في العملية للبروتستانت بالتمتع بالحرية نفسها، توضح عدداً من الافتراضات النظرية التي نوقشت في الفصل الثاني.

#### رابعاً: الله في المكسيك:

#### الصراع الطويل في سبيل الحرية الدينية<sup>(٥٠)</sup>

العلاقات بين الكنيسة والدولة في المكسيك الاستعمارية شابها الحالة في أماكن أخرى من أمريكا الإسبانية. وكانت الرعاية الملكية قد حدّدت

---

(٤٩) المشكلات التي ما زالت قائمة هي في طبيعتها أقلّ اتصالاً بالقانون من كونها متصلة بعدم تطبيق القوانين الموجودة. ففي أجزاء من الأرجنتين وتشيلي وكولومبيا ما زال البروتستانت يتعرضون للتحرش، وما زالت رغبة المسؤولين العاملين في الاستجابة لهم تتقرّر، إلى حد كبير، بقوة رجال الدين الكاثوليك.

(٥٠) من هذا القسم مادة اقتبست من: Gill, «The Politics of Regulating Religion in Mexico: The 1992 Constitutional Reforms in Historical Context».

مع الاعتراف بالفضل لويلون جيننجز (Waylon Jennings) على إلهامه للعنوان الفرعي.

الشروط بين الكنيسة والدولة ومالت إلى محاباة السيطرة العلمانية على السياسات الأسقفية والكنسية، ولكن الكنيسة احتلت فعلاً مكانة احتكارية مميزة في ساحة السوق الدينية. وزيادة على ما تقدّم، امتلكت الكنيسة الكاثوليكية المكسيكية، مثلما كان الحال في أماكن أخرى من المنطقة، امتلكت امتياز إدارة محاكم التفتيش وإدامة نظام محاكمها الخاصة. (مواثيق الكنيسة) وفيه كان يحاكم رجال الدين بسبب انتهاكاتهم للشريعة الكنسية والقانون المدني. وكانت الأمور المالية مع الكنيسة على ما يرام. وكانت الدولة الاستعمارية قد وضعت قوتها القادرة على الإكراه خلف جباية العشر الديني بنسبة ١٠ في المئة (العشر)، وصارت الكنيسة، من خلال المنح الملكية والإرث، أكبر مالك أراض في أرض المكسيك، وامتد ذلك حتى كاليفورنيا الشمالية الحالية. وعلى الرغم من هذه العلاقة التكافلية التي بموجبها أضفت الكنيسة الشرعية على الحكم الاستعماري وراقبت السكان عن طريق محاكم التفتيش في مقابل الامتيازات التي سبق ذكرها، على الرغم من ذلك بقي النزاع موجوداً، مع ذلك، بين الكنيسة والدولة.

في أثناء المدة من منتصف سنوات القرن الثامن عشر إلى أواخرها، زاد الملك البوربوني تشارلز الثالث السيطرة الملكية على عمليات الكنيسة في المستعمرات في جهد منه لمد قدراته الرقابية على المستعمرات. وتاماً مثلما اعتمد الملك البريطاني جورج على مستعمراته الأمريكية لتمويل مغامرات التاج العسكرية المتنوعة في أوروبا، حثّت الحاجة إلى زيادة الإيرادات في إسبانيا تشارلز على اعتصار مستعمراته. ولكن على خلاف المستعمرات البريطانية، فوجود كنيسة احتكار واقعة، من قبل، تحت أمر التاج الإسباني أعطى الملك آلية أخرى للمراقبة والتنفيذ لضمان الامتثال الاستعماري، وأدّت السيطرة الزائدة من الملك تشارلز على القضايا الكنسية إلى نشوب نزاع مع اليسوعيين، قاد إلى ترحيلهم من المكسيك إلى أماكن أخرى (Brading, 1994: 3-20). وبسبب هذه السياسة، صار الأساقفة الذين سبق لهم أن عُيّنوا في النصف الأخير من القرن الثامن عشر، صاروا مرتبطين ارتباطاً وثيقاً بالملكية البوربونية غير الشعبية على نحو متزايد.

ومن المثير للاهتمام، أنه كان للاستقلال المكسيكي طعم محافظ (ملكي) أكثر مما كان للثوريين المتحررين فكرياً المُتحدّين للدين المعترف

به في كولومبيا الكبرى. وخوفاً من نتائج الغزو النابوليوني لإسبانيا، وصعود محاكم قانس الليبرالية (Cortes of Cádiz)، والانتفاضة الشعبية التي قادها أسقفان هما: بادريس ميغيل هيدالغو وخوسيه ماريلا موريلوس (Padres Miguel Hidalgo and José María Morelos)، شجع عدداً من الأساقفة العقيد أغسطس دو إيتوربيد (Agustín de Iturbide) على أن ينفصل عن الوطن الأم ويؤسس «إمبراطورية» محافظة مستقلة في العام ١٨٢١. وكانت هذه الإدارة شبه الملكية ذات عمر قصير، ونُفي إيتوربيد في العام ١٨٢٣<sup>(٥١)</sup>.

جاء أول تحوّل في علاقات الكنيسة والدولة في أثناء السنوات التي تلت تنازل إيتوربيد. وطوال حرب الاستقلال (١٨١٠ - ١٨٢١) ونتائجها المباشرة، انتهى الأمر بأكثرية الأساقفة في النتيجة هاربين من البلاد. والذين بقوا منهم في البلاد كانوا كباراً في السن وانتهوا في النتيجة بالموت مع حلول أواخر عشرينيات القرن العشرين تاركين الكنيسة مفتقدة القيادة (Murray, 1965: 109). وصار ملء هذه الدرجات الكنسية الشاغرة هو نقطة النزاع الرئيسة بين الكنيسة والدولة. وحاجج الفاتيكان أن الرعاية الملكية كانت حقاً ممنوحاً حصرياً إلى التاج الإسباني ولم ينتقل إلى حكام المكسيك المستقلة حديثاً. وبعد رفض هذه المناقشة، ادعى الرؤساء العبيدون الأول حق الرعاية بوصفه حق السيادة الوطنية. وعلى الرغم من أن هؤلاء القادة كانوا مستريحيين مع حفظ المكانة المميزة للكنيسة في المجتمع (ومن جملة ذلك مساعدة الدولة في جباية الأعشار)، فقد طلبوا، مع ذلك، السلطة لتنظيم القضايا الداخلية للكنيسة، وبشكل رئيس تعيين الأساقفة. وحُلّت القضية مؤقتاً حين سمح الرئيس أناستاسيو بستماني (Anastasio Bustamante) للبابا غريغوري السادس عشر (Pope Gregory XVI) أن يعين ستة أساقفة في العام ١٨٣١ من دون تدخل الدولة، واضعاً بذلك

---

(٥١) بحث الأسقفية في الأصل عن أمير بوربوني ليحكم المكسيك، وهو الجهد الذي أشار إلى أنهم أرادوا أن يستمرروا في الملكية. ومع أن إيتوربيد كان مفيداً في تحقيق الاستقلال، لم يكن كثيرون من الأساقفة، مع ذلك، مسرورين حين أعلن نفسه إمبراطوراً في العام ١٨٢٢. انظر: Paul V. Murray, *The Catholic Church in Mexico: Historical Essays for the General Reader* (México, DF: Editorial E. P. M., 1965), vol. 1.

ولم يظهر أن إيتوربيد (Iturbide) قد أهين من نفيه فقط ولكنه ظهر أيضاً حين حاول أن يعود إلى المكسيك، وهي البلد الذي وُلد فيه، وفي العام ١٨٢٤، تم القبض عليه بسرعة وأعدم!

سابقة ضعيفة بخصوص حق الفاتيكان في ضبط التعيينات الأسقفية (Puente, 1992: 221). ومن وجهة نظر الفاتيكان، كانت هذه التعيينات قد جعلت لأراضي (لا لدولة) المكسيك، لأن الفاتيكان حجب اعترافه الرسمي عن الاستقلال المكسيكي حتى العام ١٨٣٦. وهذا التشدد الذي أبان عنه الفاتيكان في هذه القضية أكسب الكنيسة نصراً مؤقتاً حين تخلى بوستامانتي لاحقاً عن الحق في ملء مناصب الأساقفة.

ولكن حرية الكنيسة التي وجدتتها حديثاً لم تدم طويلاً، على كل حال. ففي عصر الاضطراب السياسي، كانت الكنيسة غير المنظمة والمستقلة تعني أن الأساقفة كانوا يستطيعون على وجه الإمكان أن يؤدوا دور سماسرة السلطة وأن يزعزعوا استقرار الحكومات. وكما يلاحظ الافتراض (٤) أن وجود منافسين سياسيين علمانيين يزيد سلطة الجماعات الدينية. والفئة السياسية التي كانت تستطيع أن تستوعب و/أو تسيطر على هذه المؤسسة الاجتماعية القوية كانت ستمتلك ميزة مهمة في منطلق بناء الأمة. ومع تحطم القسم الأكبر من التراتبية الهرمية الكنسية المكسيكية بالغياب، ومع امتلاك الكنيسة لتاريخ حديث من التعاون مع الملكية البوربونية ومع إيتوربيد، كانت الاستراتيجية المثلى لأكثر القوات الليبرالية ثورية في حركة التحرير هي ممارسة السيطرة على الكنيسة (قارن الافتراض (٤ ب)). وهذا الاهتمام كان بشكل مخصوص في عقول المفكرين الليبراليين الذين اعتبروا الكنيسة عقبة في طريق صعودهم السياسي الخاص. زعم لورينزو دي زافالا (Lorenzo de Zavala)، وهو عالم ليبرالي من مطالع القرن التاسع عشر، أن «التراتبية الهرمية الكنسية مع إيجاراتها، وموائيقها ومحاكمها وسلطتها، هي من طبيعة تجعل من غير الممكن أن تحفظها في حكومة عامة من دون أن تدمر في الوقت نفسه السلام العام ومبدأ المساواة» (استشهد به في: Mecham, 1966: 348). فإذا أخذ هذا الرأي بالحسبان، فإن الحكومة الليبرالية التي جاءت إلى السلطة في العام ١٨٣٣ تولّت مهمة وضع مصادر القوة والأسقفية تحت السيطرة الشديدة للدولة.

حاولت الحكومة أولاً أن تعيد تأكيد نفوذها على القضايا الداخلية للكنيسة بأن طلبت بحق الموافقة على التعيينات الكنسية والاتصالات كلها. ولكن المسؤولين السياسيين، بعد أن أعادوا التفاوض على شروط الرعاية من أجل الحصول على اعتراف الفاتيكان بالدولة المكسيكية الجديدة

(Gutiérrez Casillas, 1974: 252-253)، فقد هؤلاء المسؤولون السياسيون، على كل حال، قدرتهم على التلاعب بالأعمال الداخلية للكنيسة، ولم يكن رأي الفاتيكان أن يعيد هذه السلطة إلى الحكومة العلمانية. وهكذا كان ضبط السلطة الكنسية يعني تنظيم قواعد السلطة الاجتماعية الخارجية للكنيسة. وقد أنجزت الحكومة هذا تحت سيطرة فالنتين غوميز فارياس (Valentín Gómez Farías) بأن أممت ممتلكات الأنظمة الدينية المتنوعة، وأغلقت الجامعة الكاثوليكية البابوية، وأنهت جباية الدول للعُشُر<sup>(٥٢)</sup>. وألغت المحاكم الخاصة والدسائس السياسية المحيطة بهذه الجولة الأولى من المصادرات، لأن المزيد ما زال سيأتي، هي مُعلّمة لأنها تبين عملياً كيف أن المسؤولين الدينيين والعلمانيين جميعاً تلاعبوا بالقوانين لمصلحتهم. وكما يلاحظ مُراي، «حين حاولت سلطات الكنيسة أن تقابل تهديد هجمات المستقبل ببيع ممتلكاتها أو نقلها، منعهم قانون من المجلس أن يفعلوا ذلك» (Murray, 1965: 126). وكان هذا معركة على المصادر المادية للسلطة بقدر ما كان صداماً لرؤيتين متنافستين للعالم، إذا لم يكن كذلك إلى درجة أكبر، فالحكومة الجديدة في دولة جديدة هي نموذجياً تنقصها الإيرادات وأي فرصة تلوح لملء الصناديق يصعب أن تقاوم. وهذا كله أوضح على نحو أكبر حين نرى أن غوميز فارياس، وهو سيناتور مكسيكي في العام ١٨٢٦، أصدر بياناً لمصلحة الكنيسة الكاثوليكية على نحو عالٍ صرح فيه أن رجال الدين شرفاء، وأهل تقوى ومتعلمون، وهم «مفيدون جداً للأمة» (Murray, 1965: 113). وعلى الرغم من أن السيد غوميز فارياس قد يكون عانى تحوُّلاً أيديولوجياً في السنوات السبع التالية التي قادت إلى تجربته الأولى الفاشلة في عمل الرئيس، والأرجح إلى حد أكبر هو أنه كان يريد الإيرادات والسلطة لا غير حين رأس البلاد.

ومن المثير للاهتمام، أن المعارضة المحافظة على هذه الإصلاحات المناهضة لرجال الدين لم تستثير الكثير من رد الفعل المعادي الأولي، وهو ما يشير إلى أن السياسة الدينية كانت تتقرر بخطوط الصدع الأيديولوجي

(٥٢) على الرغم من أن رفض الدولة أن تجبي الأعيان الدينية كان سيبدو أنه يضيف إلى الاستقلال الذاتي للكنيسة. كانت قدرة الكنيسة، مع ذلك، على أن تجبي الإيرادات من رعايا أبرشياتها، أقل بكثير من قدرة الدولة. «خصخصة» العشر حطمت إيرادات الكنيسة.

بأقل مما تتقرر باعتبارات أخرى (هي الإيرادات والسلطة). ووصلت التجربة الليبرالية في تحديد سلطة الكنيسة، على كل حال، إلى النهاية حين هُدد الرئيس غوميز فارياس بإلغاء الامتيازات المماثلة بالنسبة إلى العسكريين<sup>(٥٣)</sup>. ورد ضباط الجيش ورجال الدين رداً سريعاً. فتحت شعار المعركة «الدين والمحاكم الخاصة» اندلعت ثورة اجتماعية ضد الحكومة المركزية (وهو أمر مألوف بالنسبة إلى تلك الأزمنة الفوضوية). تماماً مثلما حدث حين حشد بادريس هيدالغو وموريلوس المعارضة لإسبانيا الاستعمارية منذ عقود قبل هذه الصورة باستخدام عذراء غوادالوبي رمزاً لإلهاب عواطف الناس، برهن الدين مرة ثانية على أنه قوة حاشدة مضادة قوية ضد عمل الدولة. ورجع من «التقاعد» البطل العسكري المتأثر بالليبراليين أنطونيو لوبيز دي سانتا آنا (Antonio López de Santa Anna)، الذي كان في البداية مسانداً لغوميز فارياس، رجع ليشترك في التمرد، مظهراً مرة ثانية أن الحسابات السياسية هي الأساس الذي قامت عليه الكيفية التي قُيد بها الدين<sup>(٥٤)</sup>. ولم تستطع الحكومة الجديدة، لأنها ضعيفة نسبياً، أن تردّ هذا التحدي وألغت معظم التشريعات المناهضة لرجال الدين. ومع ذلك، استبقى مسؤولو الدولة نسخة معدلة من الرعاية، وفيها أن الحكومة ستقدم قائمة بمرشحين أساقفة مقبولين إلى البابا. وكما كان الحال في أماكن أخرى، لم يكن هذا الإجراء بوجه خاص ضاراً للكنيسة مع الأخذ بالاعتبار أن القائمة المحدودة من المرشحين المؤهلين مالوا إلى أن يكونوا رجال دين أظهروا ولاءهم للكنيسة، ومن هنا كانوا مقبولين لدى الفاتيكان<sup>(٥٥)</sup>.

---

(٥٣) تدّعي نظرية الاختيار العقلاني أن الأفراد سيحاولون أن يضخّموا المنفعة إلى أقصى حد، ولكن هذا لا يستبعد أن الناس يستطيعون ارتكاب أخطاء غبية في تقديرهم وحكمهم. ويمكن أن يزعم بعضهم أن هذه تكون بينة تدل على العقلانية المحدودة على نحو شديد. وآخرون قد يحذفونها بوصفها غباءً مؤقتاً.

(٥٤) كان غوميز فارياس (Gómez Farías) في الواقع نائب الرئيس تحت حكم البطل العسكري أنطونيو لوبيز دي سانتا آنا الذي قرر لدى صعوده إلى الرئاسة أن القيام بأعباء الحكم كان مملاً جداً و«تقاعد» في مزرعته. وكان هذا نمطاً شائعاً بالنسبة إلى سانتا آنا، الذي استمتع على ما يبدو بدوره العسكري وبأداء دور «صانع الملك»، هذا على الرغم من أنه لم يُقِم في الرئاسة أبداً مدة طويلة تكفي لتذوق مباحج الإدارة البيروقراطية.

(٥٥) هذا لا يعني أن المرشحين غير المؤهلين لم يكن بالاستطاعة أن يُقدّموا، وعلى كل حال، كان هذا حدثاً نادراً أقل بكثير مما كان يحدث في الأزمنة القروسطية حين كانت تتقرّر المناصب الكنسية بناء على الانتساب إلى النبلاء أكثر مما كانت تتقرر بناء على الولاء (للكنيسة).

الردّ على معركة التهديد الليبرالي لم يكن يعني أن الكنيسة كانت بالضرورة في موقع أقوى. وعلى الرغم من أنهم كانوا شاكرين للدعم الأخلاقي من الأسقفيات، فقد كان قادة رد الفعل المحافظ ما زالوا يطلبون السيطرة على مؤسسة المجتمع الروحية المهيمنة. ولم يكن لدى كل من قادة حزبي الليبراليين والمحافظين «لم يكن لديهم أي قصد لتبني موقف دعه يعمل [نحو الدين] بل قصدوا بالأحرى أن يستمروا في متابعة مبدأ سيطرة الدولة الموروثة من الأيام الاستعمارية. ربما كانت الرعاية هي التي كان يجري إضعافها، ولكن ليس تماسك مؤسسة الدولة هو الذي أضعف، وحماية الدولة للدين هي التي ربما كان يجري تأكلها، ولكن ليست سيطرة الدولة على القضايا الدينية هي التي تآكلت» (Schmitt, 1984: 360). وعلى الرغم من أن مدة البقاء كانت قصيرة، فقد أسست قوانين ١٨٣٣ سابقة جديدة في علاقات الكنيسة - الدولة: الطريقة الرئيسة لممارسة الضغط على الكنيسة تحولت من الهيمنة الداخلية على الحكم الكنسي إلى تخفيف نفوذها الخارجي على المجتمع وكبحه.

وبحلول خمسينيات القرن التاسع عشر، كسبت التراتبية الهرمية الكنيسة الكاثوليكية القدرة على مقاومة المزيد من التعدي على شؤونها الداخلية، وكان ذلك في معظمه بسبب الموقف السياسي الفوضوي<sup>(٥٦)</sup>. وجعلها وزنها المالي منافساً رئيساً من أجل السلطة الاجتماعية وأعطاهها درجة جوهرية من القدرة على المساومة مع القادة السياسيين. ومع أن المحافظين كانوا مرتاحين مع هذه الحالة، أصرت القوى الليبرالية الصاعدة على الإخضاع المطلق للتراتبية الهرمية الكنيسة الكاثوليكية. الليبراليون وهم مرتابون من أن الأساقفة كانوا يضمرون ميولاً ملكية (بفضل الفترة الفاصلة التي كان فيها إيتوربيد) ولكون الليبراليين أعداء للحليف الرئيس للكنيسة، أي المحافظين، فقد افترض الليبراليون افتراضاً محققاً بأنهم لن يكونوا قادرين على كسب

---

(٥٦) لفهم درجة الفوضى السياسية في المكسيك في هذا الوقت، خذ في الاعتبار أنه كان هناك خمسون إدارة وطنية منفصلة تقريباً بين العام ١٨٢١ والعام ١٨٦٠. حكم سانتا آنا مباشرة تسع مرات في هذه الفترة. وربما كان أفضل تلخيص للموقف هو ما قدّمه شخص مهم في الإصلاح، هو بينيتو خواريز الذي قال: «تحت هذه الظروف يكون المستحيل أن تحكم. لا أحد يطيعني وأنا غير قادر على إجبار أي واحد على أن يطيعني». وردت في: D. A. Brading, «Liberal Patriotism and the Mexican Reforma,» *Journal of Latin America Studies*, vol. 20, no. 1 (2000), p. 27.

الدعم الأيديولوجي من الأساقفة (قارن الافتراض (٤ب) وفيه أن رجال الدين الملتزمين مؤسسياً بفئة سياسية واحدة لا يستطيعون أن يتوقعوا الدعم من منافسي تلك الفئة). ولذلك من المهم أهمية مضاعفة، من حيث تأمين البقاء السياسي، للبراليين أن يحتوا السلطة الاجتماعية للكنيسة. فإذا أخذنا بالاعتبار كياناً سياسياً غير مستقر وكنيسة مستقرة، فإن الطريقة الوحيدة لهم ليمارسوا مثل هذه السيطرة ستكون من خلال هجوم مباشر على قواعد السلطة الاجتماعية لرجال الدين (Meyer, 1973: 27) وهذا ما تمّ إنجازه في أثناء الإصلاح (١٨٥٥ - ١٨٧٦)؛ حيث صادر الليبراليون كميات ضخمة من ملكيات الكنيسة، ونظموا رسوم السر المقدس، وأزالوا المحاكم الخاصة مرة وإلى الأبد، وعلموا المصادر الأساسية للتأثير الاجتماعي لرجال الدين (مثل التعليم) والدخل (مثل المقابر والزيجات والتسجيل والوصايا). بل هم ذهبوا حتى إلى شأو بعيد جداً بحيث حولوا الأديرة إلى مبان عامة، ونهبوا الكنائس وباعوا أشياء مقدسة (Brading, 1988: 30). وبالإضافة إلى تدمير السلطة الاقتصادية والسياسية للكنيسة، فقد عرّض دستور ١٨٥٧ الكنيسة إلى تلاعب سياسي أكبر ببند غامض في المادة (١٢٣). وراعى هذا البند «تدخل السلطة الفديرالية في الأعمال الدينية ومن أجل النظام الخارجي» (Gutiérrez Casillas, 1974: 271). وزيادة على ما تقدّم، فتحت الحكومة المكسيك للبروتستانتية بقصد أن هذا سيؤدي إلى المزيد من كبح السلطة الاجتماعية للكنيسة. وكما هو مبين في النص التالي، صار خوف الأسقفيات الجامع من البروتستانتية أحد الأسلحة المفتاحية في ترسانة الحكومة. ومن سوء الحظ للمصلحين الليبراليين، ومن حسن الحظ لرجال الدين الكاثوليك، لم يمتلك البروتستانت الكثير من الاهتمام في التبشير بالإنجيل لتحويل المكسيك في منتصف القرن التاسع عشر.

التشريع الذي سُنّ في أثناء الإصلاح بقي قانوناً حتى العام ١٩١٧، وذلك على الرغم من تضاؤل حظوظ مؤلفيه الليبراليين. وحتى الإمبراطور ماكسيميليان (Maximilian) (١٨٦٤ - ١٨٦٧)<sup>(٥٧)</sup>، المفترض أنه كان متحيزاً

---

(٥٧) كان الإمبراطور ماكسيميليان أميراً نمساوياً وصار حاكماً للمكسيك حين هزم الفرنسيون الجيش المكسيكي وفرضوه على الأمة، وكان ذلك في جزء منه عموماً لضمان وفاء الدّين الذي تدين به المكسيك لفرنسا.



لرجال الدين، وعلى الرغم من أنه كان منفتحاً للتفاوض مع البابوية، رفض، مع ذلك، الدعوات التي نادى بالانقلاب على دستور ١٨٥٧ وقوانين الإصلاحات التي تلت، وهي التي أملت الهجمات الرئيسة على الكنيسة (Gutiérrez Casillas, 1974: 310-318). وفي نهاية المطاف، تحسّنت العلاقات بين الكنيسة والدولة تحت حكم الرئيس بورفيريو دياز (Porfirio Díaz) (١٨٧٦ - ١٩١١)، وهو «دكتاتور منتخب» بدأ ليبرالياً في الظاهر ولكنه حكم بالاعتبارات العملية أكثر في سبيل استدامة السلطة. وأدرك دياز ببصيرته الثاقبة أن بقاءه السياسي الخاص كان يمكن أن يُسند بالالتجاء إلى مناشدة القومية الدينية. وقال بكلماته الخاصة:

ليس هناك انتفاضات من الشعب إلا حين يُجرّح الناس في تقاليدهم التي لا تمحى وفي حرية الاعتقاد المشروعة لهم. واضطهاد الكنيسة، سواء أكان رجال الدين هم الداخلين في القضية أم لم يكونوا، يعني الحرب، ومثل هذه الحرب التي لا تستطيع الحكومة إلا أن تكسبها فقط ضدّ شعبها، بمساندة الولايات المتحدة المخزية والاستبدادية والباهظة التكاليف والخطرة. ومن دون دينها، تكون المكسيك ضائعة ضياعاً لا رجعة فيه. (ورد في : Meyer, 1973: 44; Murray, 1965: 301).

ليكسب دياز الدعم الكاثوليكي لنظام حكمه، اختار ألا يطبّق المواد المعارضة لرجال الدين في دستور العام ١٨٥٧. ومع ذلك، وبذلكاء اختار ألا يلغيها كذلك، وسمحت له هذه الاستراتيجية أن يستميل رجال الدين بوعود بعدم تنفيذ المواد، في الوقت الذي يهددهم فيه «بِسَيْفِ دموقليس» «Sword of Damocles». فإذا حاول رجال الدين في أي وقت أن يتحدّوا سلطة الحكومة المدنية، فإن طريقة الحياة المعروضة من الدكتاتور يمكن أن تسحب وأن تطبق القوانين المعارضة لرجال الدين. ولا حاجة إلى القول إن قادة الكنيسة بقوا مساندين للرئيس دياز. واستخدم الأساقفة هذه الوقفة في الأعمال العدائية بين الكنيسة والدولة بحكمة؛ لتقوية مؤسستهم بتوسيع عدد الأسقفيات والمعاهد اللاهوتية والبرامج الاجتماعية (Meyer, 1989: 103). وكان المؤمل أن وجود قاعدة مؤسسية أقوى من ذي قبل وأن ارتباطاً أقوى مع السكان، سيعطيان التراتبية الهرمية الكنسية القوة لإطاحة قوانين البلاد المناهضة لرجال الدين في الأمد الطويل. وهذه الحركة الاستراتيجية ستعيد نفسها بعد

نصف قرن تحت حكم الرئيس لازارو كارديناس (Lazaro Cárdenas).

ولكن، وقبل أن تستطيع الكنيسة أن تحقق أي مكاسب قانونية وقعت حادثة أخرى، على كل حال، أثرت تأثيراً مهماً في طبيعة السوق الدينية، وهي الثورة المكسيكية (١٩١٠ - ١٩٢٠). وكان أول رئيس ثوري، فرانسيسكو ماديرو (Francisco Madero)، مهتماً على الأغلب، بتعزيز حكمه، فلم يتخذ أي تحركات علنية ضد الكنيسة. وعلى الرغم من ذلك، ففي حركة لترجيح ميزان الثورة بعيداً عن مسارها الليبرالي، ساندت الأسقفيات ثورة مضادة قصيرة في العام ١٩١٣ وأكدت بذلك رأي معظم القادة الثوريين أن التراتيبات الهرمية الكنسية هي أعداء مستمرين للثورة. وكما نوقش في الافتراض (٤ب) (انظر الملحق)، فالمنظمات الدينية التي تلزم نفسها بجماعة سياسية محددة واحدة سوف تواجه عقوبة على الأرجح حين تخسر تلك الفئة السياسية الحظوة<sup>(٥٨)</sup>. وعقوبة على ذلك، لم يدمج دستور العام ١٩١٧ الثوري أحكام دستور العام ١٨٥٧ وقوانين الإصلاحات فحسب، ولكنه بالإضافة إلى ذلك أيضاً حرم رجال الدين من الحريات المدنية الأساسية، وبشكل معين حريتهم في الاقتراع ونقد الحكومة. وحظر الدستور الجديد رجال الدين الأجانب، والاحتفالات الدينية خارج المباني، وحيازة المنظمات الدينية للملكيات (ومن جملتها المدارس)، والاعتراف بالدرجات العلمية المكتسبة في المعاهد اللاهوتية. وكانت الضربة النهائية هي رفض الاعتراف بشرعية أي منظمات دينية، وهو فعلياً حرمان للكنيسة والعاملين فيها من المحاكمة المشروعة أمام القانون<sup>(٥٩)</sup>. وبالنسبة إلى

---

(٥٨) من المفارقات، أن إميليانو زاباتا، أكثر الثوريين تطرفاً من الناحية الأيديولوجية، فهم الحاجة إلى التودد إلى رجال الدين الكاثوليك، فهو قد يضمّر الشكوك بالترايبات الهرمية الكنسية، ولكنه كان يعلم قوة كهنة الأبرشيات. فإذا أخذنا بالاعتبار الطبيعة الشعبية لتمرده، فإنه فهم أن القيم الدينية التي تتمسك بها الطبقات الشعبية تمسكاً عميقاً كانت قيماً يستطيع أن يسخرها لمصلحته. وعلى هذا النحو، سعى للحصول على دعم رجال الدين لقضيته، وزحف إلى مدينة مكسيكو سيتي وهو يحمل راية «عذراء غوادالوبي». ولم يفهم أبداً المثقفون الليبراليون من الطبقة العليا المعزولون عن العالم في محيطاتهم العلمانية، لم يفهموا فهماً كاملاً أبداً قدرة الدين على الحشد على الرغم من الأمثلة التاريخية العديدة التي تدلّ على عكس ذلك. بعض الأشياء، على ما يبدو، لا تتغير أبداً.

(٥٩) يمكن أن تجد النص الكامل للمواد الدستورية لعام ١٩١٧ المتعلقة بالمنظمات الدينية،

في: José Antonio González Fernández, *Derecho Eclesiástico Mexicano* (México, DF: Editorial Porrúa, 1992).

أولئك الذين يحفظون الرصيد، سيمثل هذا خطوة إلى الوراء في ما يتعلق بالحرية الدينية. وكانت المفارقة في كل هذا هي أن دستور ١٩١٧ احتوى على محظورات واسعة ضدّ منظمات دينية لم يكن معترفاً بها قانونياً أن توجد، في حين أنه يعلن في الوقت نفسه حرية العبادة! وكانت النتيجة العملية هي أنّ الدولة مارست سلطة قانونية على الدين أكثر من أي وقت مضى منذ الاستقلال، ومن جملة ذلك البروتستانت (الذين قد يفكر المرء أن الليبراليين كانوا سيدعمونهم بصفتهن وسيلة لمواجهة قوة الكاثوليك).

الشدة التي تميّز بها الهجوم المناهض لرجال الدين ترك الكنيسة عاجزة. ومن حسن حظّ الأساقفة، أن المشكلات السياسية التي قامت في تعزيز الثورة أعطت الأسقفيات بعض الفسحة للتنفّس لسنوات قليلة. فالسياسيون الذين كانوا يواجهون بيئة سياسية متغيرة كانوا مهتمين بالبقاء في السلطة أكثر من تسير الشرطة وتنفيذ القوانين الدينية الجديدة. وهذا تغير بعد أن استقرت الحالة السياسية، ففي العام ١٩٢٦، بدأ الرئيس بلوتاركو إلياس كاليس (Plutarco Elías Calles)، الذي كان قد حيّد منافسيه إلى السلطة تحييداً فعلياً<sup>(٦٠)</sup>. بدأ يطبق الأحكام المناهضة لرجال الدين في دستور ١٩١٧. كل هذا يدعم عدداً من الافتراضات المقدّمة سابقاً. حين كان التنافس على السلطة شديداً وكان البقاء السياسي موضع شك، كما كان الحال بين عام ١٩١٠ وأواخر عشرينيات القرن العشرين، تجنّب الحكام العلمانيون استعداد المؤسسة الدينية الكبيرة وتأخر تنفيذ التشريع المناهض لرجال الدين (الافتراضات (٣) و(٤) و(٤أ)). ومع ذلك، فمتى خمد التنافس السياسي، فقدت المؤسسة الدينية المهيمنة، أي الكنيسة الكاثوليكية، قدرة المساومة (الافتراض (٥)). والأسوأ بعد ذلك بالنسبة إلى الأساقفة، هو كونهم ارتبطوا بقوات الثورة المضادة التي خسرت المعركة السياسية، فوجدها المنتصرون الثوريون في مصالحهم أن يطبقوا الأحكام المنصوص عليها في دستور ١٩١٧ لكي يضعفوا منافساً حاضراً ويحتمل أن يوجد مستقبلاً (الافتراض (٤ب)).

---

(٦٠) الثورة المكسيكية (١٩١٠ - ١٩٢٠) كانت فترة صاخبة بشكل ملحوظ وكانت فيها التحالفات بين القادة الثوريين المتنوعين تتحوّل بسرعة. وقد تعرض زاباتا (Zapata) للخيانة والاغتيال بعد مدة قصيرة من تنفيذه بالقوة لعدد من إصلاحات الأرض المنصوص عليها في دستور ١٩١٧. خمسة من سبعة قادة رئيسيين للقوات الثورية واجهوا موتاً عنيفاً.

استجابت الكنيسة بسرعة لدعوة كالليس إلى حمل السلاح. ومَنَعَ أسقف مدينة مكسيكو سيتي القُداس الكاثوليكي من أن يقال في البلاد. ودام «الإضراب الديني» هذا ثلاث سنوات. وبعد إعلان رئيس الأساقفة بقليل، اندلع تمرد يؤلب الحكومة المركزية ضد حركة حرب عصابات تستند إلى الفلاحين تقاتل في سبيل مجد الملك كريستو (Rey Christo)<sup>(٦١)</sup>. وقد قام تمرد كريستيرو (Cristero)، الذي ضمّ عناصر من ثورة أرض زراعية بقدر ما كان دفاعاً عن الكاثوليكية، مستقلاً عن التراتبية الهرمية الكنسية الكاثوليكية، وكان له القليل من التوجيه الأسقفي إذا كان هناك أي توجيه (Meyer, 1973). وعلى كل حال، فقد سُحق التمرد حين تفاوضت الأسقفيات على هدنة في ١٩٢٩ مستندة إلى ضمانات بأن التشريع المناهض لرجال الدين سوف يطبّق بإحسان. وعلى الرغم من هذه الاتفاقية، اغتالت الدولة كل المشتبه بمشاركتهم في الانتفاضة. بعد أخذ كل شيء بالحسبان، بيّن تمرد كريستيرو مرة أخرى بياناً عملياً قدرة الدين على الحشد وذكر السياسيين أن إخضاع الدين إخضاعاً كاملاً للدولة كان غير ممكن.

الجمر المتبقي من نزاع الكنيسة والدولة احترق بهدوء إلى نهايته في أثناء رئاسة لازارو كارديناس (١٩٣٤ - ١٩٤٠). بعد أن أدرك أن المزيد كان سيكتسب بالسعي إلى هدنة مع الكنيسة، «جدّد كارديناس، وهو أشد الرؤساء [الثوريين] كلهم عداءً لرجال الدين، سياسة [بوفيريو دياز]، باستخدامه توسط الرهبان الريفيين كي يحكم بشكل فعال» (Meyer, 1973: 46). مرة أخرى المصلحة السياسية تُفوّق الاعتقاد الأيديولوجي. وردت الأسقفيات بلطف بالتأييد العلني لقرار كارديناس بتأميم صناعة النفط في العام ١٩٣٨. واستمرت طريقة الحياة الجديدة حتى العام ١٩٩٢ وخدمت مصالح الكنيسة بشكل جيد. ومع الأخذ بالاعتبار أن القوانين الدينية لعام ١٩١٧ ستبقى نافذة المفعول في المستقبل المنظور، كانت الاستراتيجية السياسية القصيرة الأمد للأسقفيات هي الموافقة بقصد تأمين عدم تنفيذ القوانين. ومن العام ١٩٤٠ إلى مطالع ثمانينيات القرن العشرين، كسبت التراتبية الهرمية الكنسية المكسيكية سمعة بوصفها «الكنيسة الصامتة»، التي لا تنتقد سياسة الحكومة أبداً والتي نادراً ما أعلنت آراءها في العلل الاجتماعية الاقتصادية الكبيرة في

---

(٦١) ثبت بعد موت إميليانو زاباتا أنه كان على صواب.

البلاذ. ولكن هذا الصمت، على كل حال، أخفى خلف القناع استراتيجية طويلة الأمد وأكثر نشاطاً. وكان الهدف المركزي للصمت السياسي هو أن تصنع الفضاء الاجتماعي اللازم لنفسها، لإعادة بناء القوة المؤسسية للكنيسة وتضغط الطلب من أجل التغيير القانوني حين تكون البيئة السياسية أكثر تعاطفاً معها. ومن التناقض الظاهر، أن القوة السياسية المستقبلية للكنيسة استقرت في انسحابها القصير الأمد من السلطة، وكان على مسؤولي الكنيسة فقط أن ينتظروا حتى صارت الحالة السياسية أكثر تنافسية. وكان الحزب السياسي الرئيس في المكسيك، وهو الحزب الثوري المؤسسي، قد سيطر بشكل كاسح على كل مستويات الحكومة حتى ثمانينيات القرن العشرين.

وكما نستطيع أن نرى من هذا التاريخ الوجيز، كان الصراع بين الكنيسة والدولة في المكسيك صراعاً حاول فيه القادة العلمانيون أن يسيطروا على القوة الاجتماعية للكنيسة لكي يحدوا التهديد المنظم أفضل تنظيم ضدّ حكمهم. وأكد أساقفة الكنيسة، من جانبهم، قوتهم الاجتماعية والاقتصادية لتعظيم استقلالهم الذاتي المؤسسي إلى أقصى حدّ، حين يكون ذلك ممكناً، في الوقت الذي ما زالوا فيه يحاولون أن يحفظوا المكانة المتميزة التي كانت للكنيسة في أثناء الأزمنة الاستعمارية. في أثناء مطالع القرن التاسع عشر، كانت كل من الكنيسة والدولة معاً غير منظمة وضعيفة، وكانت القدرة على المساومة متساوية تقريباً. ونتيجة لهذا الجمود السياسي، استعاد الأساقفة كسب السيطرة على القضايا الداخلية للكنيسة. وردّ مسؤولو الدولة بمحاولة السيطرة على النفوذ الاجتماعي والنفوذ الاقتصادي الخارجيين. ومع مرور الزمن، عزّزت الدولة، تحت غطاء الحكومات المتنوعة، قوتها بأسرع مما فعلت ذلك الكنيسة. وإذا أخذنا بالاعتبار أن قوة الدولة كانت مستندة إلى حدّ كبير إلى الإكراه، فقد كان النفوذ الاجتماعي والاقتصادي للكنيسة يصادر، وكان ذلك محفوفاً بحاجة الدولة إلى التخلّص من الدين (قارن الافتراض (٣) - المصالح الاقتصادية للسياسيين كثيراً ما تحفز السياسة الدينية). وعلى كل حال، فكما تُبيّن الفترتان من «طريقة الحياة»، لم يكن من المستطاع بسهولة تدمير النفوذ الاجتماعي للكنيسة، وصار التعايش السلمي هو أكثر الاستراتيجيات عقلانية بالنسبة إلى الحكام العلمانيين. وفي أثناء هذه العملية، عانت الحرية الدينية، لا فقط بالنسبة إلى الكاثوليك

الذين وجدوا قدرتهم على خدمة رعاياهم مقيّدة بقوانين مرهقة، ولكن أيضاً بالنسبة إلى البروتستانت الذين سعوا إلى الدخول إلى مكان السوق الدينية بشكل غير قانوني. ومع ذلك، وُجِدَ البروتستانت وتوسعوا ببطء تحت مراقبة الرادار السياسي. وبحلول ثمانينيات القرن العشرين، مع ذلك، نُقِلَ انتشار أكبر مما سبق للتنافس السياسي في المجتمع، القدرة على المساومة إلى الجماعات الدينية وأنشأ فتحة من أجل عصر جديد من الحرية الدينية. وعلى الرغم من أن القوانين الجديدة كانت موجّهة بشكل رئيس إلى الكنيسة الكاثوليكية، فقد تلقى البروتستانت، مع ذلك، معاملة مساوية على نحو معقول على المستوى الوطني.

وذلك العصر الجديد من الحرية الدينية قد دخل مع التغييرات الدستورية في العام ١٩٩٢ ومع سلسلة من اللبلة للقوانين المعروفة باسم لاي ريغلانتاريا (Ley Reglamentaria)، أي القانون القانوني<sup>(٦٢)</sup> ويمكن تتّبع جذور القانون القانوني رجوعاً إلى الفضاء الاجتماعي الذي أُعطي للكنيسة بعد تأسيس طريقة الحياة الثانية في المكسيك بين الكنيسة والدولة (١٩٣٨ - ١٩٩٢)<sup>(٦٣)</sup>. ولنفهم لماذا سيكون هذا كذلك، من الضروري أن نفهم طريقة الحياة هذه بصفتها صفقة، هي لعبة مبلغ - إيجابي وفيها يربح كل طرف في

---

(٦٢) كلمة لاي ريغلانتاريا (Ley Reglamentaria) تعني قانوناً تنظيمياً. ويعرف القانون رسمياً بقانون الجمعيات الدينية والعبادات العامة، ولكن منافذ الوسائل الإعلامية أشارت إليه ببساطة باسم القانون القانوني. وفي مطبوع سابق استند إليه هذا الفصل. انظر: Gill, «The Politics of Regulating Religion in Mexico: The 1992 Constitutional Reforms in Historical Context».

سأل مراجع مجهول لماذا أشير إلى هذا القانون في مثل هذه الطريقة العامة؟ فبعد كل ذلك، إن أي قانون تنظيمي يمكن أن يأخذ هذا الاسم. هذا سؤال عميق جداً ليس لدي له أي جواب، ولا استطاع أي شخص قابله في المكسيك في حزيران/ يونيو ١٩٩٥ أن يوفر جواباً صلياً. وهذا ليس مثيراً للدهشة، إذا أخذنا بالاعتبار أن الوزارة الرئيسة المسؤولة عن تطبيق هذا القانون كان عليها أن ترسل مساعداً مكتيباً إلى مكتبة لشتري نسخة من القانون حين طلبت من الوزارة نسخة!

(٦٣) للتذكير، كانت الأولى في أثناء فترة بورفيراتو (١٨٧٦ - ١٩١٠). أدت مساندة الأساقفة للثورة المضادة إلى تخريب طريقة الحياة تلك. وحين كان التوتر ما زال موجوداً بين الأسقفيات وكارديناس في أثناء السنوات الأولى القليلة من إدارته، يختار بعضهم أن يؤرخ لطريقة الحياة في ١٩٤٠. يؤرخ ميكام بداية طريقة الحياة في ١٩٢٩، بعد نهاية تمرد كريستيرو. وأنا أفضل ١٩٣٨ مستنداً إلى دعم الأسقفيات لتأميم صناعة النفط، وهي المرة الأولى في ثلاثة عقود تقريباً التي وافقت فيها الكنيسة والدولة على مبادرة سياسية كبيرة. انظر: Mecham, *Church and State in Latin America: A History of Politico-Ecclesiastical Relations*.

اللعبة شيئاً ما، فقيام الحكومة بتخفيف القيود المفروضة على تنفيذ القوانين المناهضة لرجال الدين التي اشتمل عليها دستور ١٩١٧، حصلت الحكومة على «صمت» الكنيسة الكاثوليكية وحيّدت بذلك «إحدى المؤسسات القليلة جداً، وربما تكون المؤسسة الوحيدة، القادرة على مجابهة الدولة بطريقة منظمة» (Blancarte, 1993: 794). وهذا بلا ريب ساعد كادريناس والرؤساء التاليين من بعده على أن يعزّزوا ويمأسسوا هيمنتهم على الكيان السياسي والأسقفيات. بعد أن أنهكت بما بدا نزاعاً لا هوادة فيه مع الدولة، وافقت الأسقفيات على الصمت السياسي (على الأقل في الزمن الحاضر) في مقابل فرصة لإعادة بناء مؤسساتهم. ومثلما أنّ الألفاظ الأصلية لتعبير طريقة الحياة مثّلت صفقة ضمنية بين الكنيسة والدولة، يكون من المهم أن نتذكر أن الصفقات نادراً ما تبقى ثابتة مع مرور الزمن. وعلى الرغم من أن هذا لا يعني بالضرورة انهيار الصفقة، تُعدّل شروط الاتفاقية الأصلية في الغالب استناداً إلى تحولات في القدرة النسبية على المساومة لكل لاعب له علاقة. وإن التحول في القدرة على المساومة بين الكنيسة والدولة، الذي نجم عن تدهور الهيمنة السياسية للحزب الثوري المؤسسي، أدّى في النتيجة إلى نزع تنظيم مكان السوق.

والتحول الأولي في القدرة النسبية على المساومة انبثق من حركات استراتيجية قامت بها التراتبية الهرمية الكنيسة الكاثوليكية. فبعد أن أزيح قادة الكنيسة عن السياسة، شرعوا فوراً في تقوية مؤسساتهم. ومن العام ١٩٥٠ إلى العام ١٩٩٢، أنشئت تسع وثلاثون منطقة كنسية تحت إشراف أسقف، وكانت أكثريتها قد أسست قبل العام ١٩٧٠. وهذا ما أعطى الكنيسة المركزية سيطرة إدارية أكبر على رجال الدين التابعين لها وعلى الأتباع والأعضاء. وكذلك انخرطت الأسقفيات في سلسلة من البرامج الرعوية الكنسية الطموحة التي عززت نفوذها الاجتماعي. وعلى الرغم من أن الجهود الرعوية الكنسية للتراتبية الهرمية الكنسية لبناء رأسمال اجتماعي بدأت في الأصل في أواخر سنوات القرن التاسع عشر فقد سمح، مع ذلك، استقرار العلاقات بين الكنيسة والدولة بعد العام ١٩٣٨، لهذه البرامج أن تتابع العمل في خطى متوسعة (Gutiérrez Casillas, 1974: 453-456). وكان رأس الحربة في هذه المشاريع منظمين: الأمانة العامة الاجتماعية المكسيكية

التي أنشئت في العام ١٩٢٠، ومنظمة العمل الكاثوليكي المكسيكي، التي تشكلت بعد ثمانية أعوام أخرى. وكانت منظمة العمل الكاثوليكي المكسيكي منظمة لعامة الناس بشكل صارم وركزت في تلقين أعضاء الطبقات الوسطى والعليا بالقيم الكاثوليكية على أمل أن تنشئ نخبة سياسية أكثر صداقة لمصالح الكنيسة. وأما الأمانة العامة الاجتماعية المكسيكية، فتولت، تحت إشراف الرهبان، برامج اجتماعية مختلفة من مثل البرامج التعليمية والاتحادات الزراعية والتعاونيات المالية (Concha Malo, 1986: 63-64; Eckstein, 1986: passim) وتسامح الحزب الثوري المؤسسي، بل شجع هذه الفعاليات لأنها ساعدت على تخفيف بلوى الفقر، وهي لذلك تخفض التوتر الاجتماعي.

ومع مرور الزمن، صار مسؤولو الكنيسة أكثر جسارة مع الفضاء الاجتماعي الذي حُصص لهم. بدأ الرهبان يظهرون علناً بزي اللباس الديني، وهو سلوك منعه المادة (١٣٠) من دستور ١٩١٧ وأعيد فتح المدارس الكاثوليكية. واستقدم رجال الدين الأجانب إلى البلاد لدعم مدى وصول الخدمات الرعوية الكنسية. وأهم من ذلك كله، بدأ الأساقفة ينتقدون سياسة الحكومة، وإن يكن بشكل حذر. وجاء أول سيّل من النقد في العام ١٩٥١ مع رسالة رعوية كنسية تشجب «الليبرالية في العموم والصيغة الخاصة التي أخذتها الرأسمالية في المكسيك» ولتتبع بعد وقت قصير بنقد أسقف لبرنامج حكومي نموذجي بحسب النص المقرر (Blancarte, 1993: 798). وتلت ذلك اتصالات أسقفية ناقدة، ومن جملتها رسالة رعوية كنسية لعام ١٩٦٨ لامت الفساد السياسي والطبيعة غير التشاركية للنظام السياسي بسبب فقدان النضج المدني الذي اعتبره الأساقفة مستوطناً في صفوف أكثرية من المكسيكيين (Conferencia del Episcopado Mexicano, 1985a: 53-99). والجرأة المتزايدة لرجال الدين في كل هذه الفترة يمكن تفسيرها بالإشارة إلى الافتراض (٥ أ). فهذا الافتراض يفترض أن السياسيين، حين يصير شغلُ المنصب السياسي آمناً، سيكونون أقل حرصاً على الأرجح في تطبيق القيود المفروضة على الأديان إذا كانت هذه القيود تستلزم تكاليف مهمة في الرقابة والتنفيذ. فالتطبيق الحازم لتنظيمات دستور ١٩١٧ كان سيجعل ذلك باهظ التكاليف للغاية، في ما يتعلق في كل من الرقابة ومعاينة سلوك رجال الدين، ولكن في ما يتعلق أيضاً في أن مثل هذه الاضطهادات ما كانت ستقبل من الكاثوليك المخلصين. وطالما بقي الحزب



الثوري المؤسسي مهيمناً سياسياً، وطالما بقي المجتمع مذعناً بشكل معقول، يستطيع قادة الحكومة أن يتحملوا إهمال احتجاجات متفرقة من الكنيسة. ولكن إذا صارت الكنيسة في أي وقت تحدياً كبيراً جداً، فهم يستطيعون دائماً أن يسقطوا سيف دموقليس. وكما لاحظ بذلك بارانكو فيللافان (Barranco Villafán) وباستور إسكوبار (Pastor Escobar)، «الدولة تسامحت مع إعادة تركيب الكنيسة تنظيمياً وبنوياً، تاركة المواد الدستورية [المناهضة لرجال الدين] «افتراضاً قانونياً» من دون تغيير بوصفه إجراءً وقائياً» (Barranco Villafán and Escobar, 1989: 18). وصارت القوانين الحازمة المفروضة على الدين محررة تحريراً واقع، وهو لم يُقدِّم الكنيسة الكاثوليكية فقط ولكنه أيضاً سمح لغير الكاثوليك ببعض القدرة المتزايدة على المناورة داخل البلاد. وعلى الرغم من ذلك، ما زالت الدولة ممسكة بحصة من القدرة على المساومة فوق ما تملكه المنظمات الدينية بنسبة غير متكافئة على نحو ضخم، جاعلة بذلك من العسير على الأسقفيات الكاثوليكية (والجماعات البروتستانتية) أن تحقق هدف الحصول على حرية قانونية أكبر.

وبدأت القوة تنتقل هامشياً في العام ١٩٦٨، تماماً بعد أربعة أشهر من إعلان الأساقفة احتفالهم الرعوي الكنسي بالذكرى السنوية الأولى للرسالة الاجتماعية البابوية المنشورة للشعوب من البابا بول السادس (Paul VI)، اندلعت احتجاجات الطلاب في العاصمة. والقمع الوحشي لهذه الاحتجاجات في أعقاب الألعاب الأولمبية للعام ١٩٦٨، هز المجتمع المدني. وكان هذا أول شرخ رئيس في السيطرة الاجتماعية غير المنازع فيها للحزب الثوري المؤسسي ومن هذه النقطة فصاعداً بدأت قدرة الحكومة على المساومة تتضاءل في العلاقة مع قدرة الأسقفيات<sup>(٦٤)</sup>. ومع تصاعد التوتر الاجتماعي في أثناء مطالع سبعينيات القرن العشرين، حاول الرئيس لويس إيكيفيريا (Luis Echeverría) أن يدعم مستوى شرعية الحزب الثوري المؤسسي، وذلك بالسعي، نوعاً ما، إلى الوصول إلى علاقات عمل أفضل مع التراتبية الهرمية الكنسية الكاثوليكية. هذا بالإضافة إلى الاجتماع بشكل متكرر مع الأساقفة (وكان ذلك على الأرجح إلى أبعد حدٍّ ليحبط أي

---

(٦٤) مع أن البروتستانت كانوا أيضاً راغبين في الحرية الدينية، فقد كانوا من الناحية الأساسية أقل عدداً من أن يكون لهم نفوذ سياسي في هذا الوقت.

انتقادات ضارة لإدارته)، وأزالته الحكومة الإشارة إلى موانع الحمل في سياستها لضبط سكانها ووزعت أموالاً من أجل كنيسة غوادالوبي (Grayson, 1992: 52-54)، وهي موقع من أقدس المواقع في البلاد. ومع الأخذ بالاعتبار أن الجماعات الدينية لم يكن مسموحاً لها أن تفتني ممتلكات، فقد كان هذا تنازلاً مهماً: بناء مبنى تملكه الدولة سيخدم بوصفه بيتاً حراً للعبادة للكاتوليك. وإضافة إلى ذلك، كان الرئيس إيكيفيريا أول رئيس مكسيكي سيزور الفاتيكان في أثناء وجوده في الرئاسة. هذه التطورات حاسمة لأنها تبين عملياً كيف كانت علاقات المساومة تنتقل. ولكن التغييرات التي كانت في الدستور لم ينظر فيها بجدية أبداً في هذا الوقت، واحتفظت الحكومة بالتشريع المناهض لرجال الدين في الاحتياط.

وكانت استجابة الأساقفة للمفاتيحات مشروطة، بناء على اعتقادهم الاستراتيجي، بأن الوقت المناسب للإصلاحات القانونية كان يقترب. وبدلاً من أن تعطي الحزب الثوري المؤسسي الدعم الأيديولوجي الذي رغب فيه، أجاب مؤتمر الأسقفيات المكسيكية باستراتيجية من شعبتين:

**الأولى،** هي أنهم تابعوا حشد جماعات الضغط في سبيل الديمقراطية السياسية، والتي كانت تعني، في ما يتعلق بمصالح الكنيسة، حرية دينية أكبر. واستند الأخبار بشكل رئيس إلى البيانات العامة واكتسبوا وصولاً أكبر إلى وسائل الإعلام في أثناء سبعينيات القرن العشرين. وكان الضغط العام ضرورياً لأن مسؤولي الحزب الثوري المؤسسي أداروا آذاناً صماء لطلبات التغيير القانوني الشامل<sup>(٦٥)</sup>. وكان النموذج لمثل هذا الضغط رسالة رعوية كنسية في العام ١٩٧٣ شددت على حق الأساقفة بمناقشة القضايا السياسية علانية وأشارت بشكل لا لبس فيه بالأحرى إلى المادة (١٣٠) من الدستور بالنص «الكهنة، بوصفهم من بني البشر، يخضعون لالتزامات سياسية ولحقوق» (Conferencia del Episcopado Mexicano, 1985a: 54). مع تقدم السنوات في سبعينيات القرن العشرين، صار الأساقفة مهتمين بشكل متزايد بالغش الانتخابي وجعلوه معلوماً معلناً. كانت هذه استراتيجية عقلانية على

---

(٦٥) رئيس الأساقفة روزيندو هويسكا باشيكو (Rosendo Huesca Pacheco)، مقابلة مع المؤلف، بويلا، مكسيكو، ١٧ حزيران/يونيو ١٩٩٥.

نحو كامل إذا أخذنا بالاعتبار أن التنافس الانتخابي كان سيؤدي فقط إلى مساعدة قضيتهم.

والشعبة الثانية لاستراتيجيتهم، هي أن قيادة مؤتمر الأساقفة المكسيكيين شرعت في سياسة تعزيز الموقع السياسي للكنيسة. وكانت الحكومة تستطيع بسهولة أن تستغل الانقسامات الداخلية للكنيسة، وهكذا، كان هناك جهد منسق لتطوير جبهة متحدة. وكان هذا يعني وضع الجناح اليساري الصغير ولكن العالي الصوت من الكنيسة تحت السيطرة. وهذا القسم من الكنيسة، الذي ضمّ الأساقفة سيرجيو منديز أرسيو (Sergio Méndez Arceo) (كوبرنيفاكا) (Cuernevaca) وصامويل رويز غارسيا (Samuel Ruiz Garcia) (سان كريستوبال دي لاس كاساس (San Cristóbal de las Casas) في المنطقة المتململة شيباس (Chiapas))، كان يثبت أنه مزعج للحزب الثوري المؤسسي (PRI)<sup>(٦٦)</sup>. وكما لاحظ مايكل تانغمان (Michael Tangeman) «ومع التزايد التدريجي لابتعاد أعضاء الكنيسة العاديين عن التراتبية الهرمية الكنسية، قطع الأساقفة كل العلاقات مع الأمانة العامة الاجتماعية المكسيكية في العام ١٩٧٣، واستبدلوا بها [برنامجاً آخر]، وهو بفضل وجود أسقف رئيساً له كان من الأسهل بكثير السيطرة عليه» (Tangeman, 1995: 54).

نقطتنا تحول حاسمتان محددتان أدتا إلى التحرير النهائي للسوق الدينية حدثتا في العام ١٩٧٩ وفي العام ١٩٨٣. الأولى كانت زيارة البابا بول الثاني (Pope John Paul II) إلى المكسيك. واجتذب البابا، بدعاية مسبقة وصحافية قليلة نسبياً، ملايين إلى مناسبات ظهوره العام المختلفة. وذُهل مسؤولو الحكومة، إن لم يكونوا ذعروا. وكما بيّن في الماضي بادري هيدالغو، انتفاضة الدين والمواثيق وتمرد كريستيو، فالدين استطاع أن يحشد الناس بشكل لم تفعله أي قوة أخرى في المكسيك. ومستمدة الطاقة من هذا العرض الضخم للنفوذ الاجتماعي انتقلت الأسقفيات المكسيكية

---

(٦٦) على الرغم من أن لاهوت التحرير كان موضوعاً ساخناً بين الأكاديميين في سبعينيات القرن العشرين، فإن المكسيك، مع ذلك، لم تطوّر حركة يسارية كاثوليكية كبيرة مقارنة بأمكن مثل البرازيل وتشيلي ونيكاراغوا. انظر: (Gill, 1998).

هذا فقدان لليسار الكاثوليكي المهم كان على وجه الاحتمال الأرجح بسبب القوانين المقيدة التي كانت مفروضة على المنظمات الدينية.

إلى الهجوم في ثمانينيات القرن التاسع عشر. ومع ذلك، فالحزب الثوري المؤسسي الحاكم واجه القليل من التنافس لسلطته وكان على ما يبدو قوياً قوة كافية لمقاومة طلبات الأسقفيات للحصول على إصلاح تنظيمي ديني. ولن تتغير الأمور حتى تصير الحلبة السياسية أكثر تنافسية وحتى تستطيع الكنيسة أن تبيّن عملياً أنها كانت تستطيع أن تسيطر على انتخابات مقاربة.

والحادثة الثانية ذات الأهمية الحاسمة لتطبيق القانون القانوني كانت هي انهيار المكسيك الاقتصادي في العام ١٩٨٢، الذي أحدثه الانهيار السريع في الأسعار العالمية للنفط، وصعود حادّ مساوٍ في معدلات الفائدة المفروضة على القروض الأجنبية، وقرار لتخفيض قيمة عملة البيزو. هذه الأزمة وجهت ضربة كبيرة إلى هيمنة الحزب الثوري المؤسسي الحاكم. وهبطت شرعية الحزب الرسمية بالسرعة التي هبط فيها الدخل الفردي. والطريقة النموذجية للحزب الثوري المؤسسي لضمان الولاء، وهي الرعاية، صارت أقل فاعلية لأن الحكومة أجبرت على أن تقطع من مصروفاتها. وبحلول أواسط الثمانينيات من القرن العشرين، قاد كل هذا إلى شيء غير منظور في السياسة المكسيكية، وهو التنافس السياسي الجاد. ومع تناقص سيطرة الحزب الثوري المؤسسي على جماعة الناخبين، زاد الغش الانتخابي.

وقّرت الأزمة السياسية الفرصة للأساقفة ليشددوا على نفوذهم الاجتماعي وليعاودوا اكتساب حقوقهم القانونية. وكانت الاستراتيجية المختارة هي «شُرطي جيد/شُرطي سيئ». فعلى الرغم من تحديهم لشرعية نظام الحكم تحدياً علنياً عاماً («شُرطي سيئ»)، فإن مجموعة مختارة من الأساقفة انخرطوا في مناقشات خاصة مع مسؤولي الحزب الثوري المؤسسي لتعديل القوانين المنظمة للدين («شُرطي جيد»). وقد استخدمت الطريقة السابقة بتكرار أكثر بعد زيارة البابا مباشرة وطوال إدارة ميغيل دي لا مدريد (Miguel de la Madrid) (١٩٨٢ - ١٩٨٨)، وهي الإدارة التي بقيت على السطح مغلقة للمفاوضات مع الكنيسة<sup>(٦٧)</sup>. وزادت الإشارات في

---

(٦٧) التعبير المفتاح هنا هو على السطح. سيكون من المأمون أن نفترض أن الرئيس ميغيل دي لا مدريد (Miguel de la Madrid) كان له من الاتصال مع مسؤولي الكنيسة القدر نفسه من الاتصال مع الرؤساء السابقين. وكلا الرئيسين خوسيه لوبيز بورتيللو ولويس إيكيفيريا حافظ على =

الوثائق الكنسية إلى «حقوق الإنسان» و«العدالة الاجتماعية» و«الحرية الدينية»، والحالة السياسية للبلاد زيادة ملحوظة بعد العام ١٩٨٩ (قارن بـ: Conferencia del Episcopado Mexicano, 1994).

ربما صار الغش الانتخابي، أكثر من أي قضية أخرى، هو أرض المعركة الرئيسة بين الأساقفة وبين الحزب الثوري المؤسسي في منتصف ثمانينيات القرن العشرين. وكان التنافس السياسي في مصلحة الكنيسة التي اكتسبت قدرة سياسية على درجة تساوي الدرجة التي اكتسب فيها منافسو الحزب الثوري المؤسسي قوة. وليس مما يدعو إلى الدهشة، أن الأساقفة من مناطق البلاد الرعوية الكنسية كلها دافعوا عن قضية الانتخابات الحرة والعدالة. وفي ٢٥ نيسان/أبريل ١٩٨٥، أصدر مؤتمر الأساقفة الكاثوليك في المكسيك (CEM) رسالة رعوية كنسية قصيرة تتعلق بالانتخاب وتحتوي على النصيحة الآتية:

نحن نشق بأن السلطة العامة [أي الحزب الثوري المؤسسي] سوف تعطي، كما وعدت وضمنت وأكدت الحرية والدعم بشكل متساو لجميع الأحزاب السياسية، وتجعل جميع وسائل الاتصالات اللازمة من أجل انتخابات حرة وديمقراطية حقاً، متوافرة للأحزاب، وتحترم [عدد] الأصوات لكل حزب. ونحن نذكر أيضاً [السلطة العامة] أن التصويت يجب أن يكون حراً وسرياً (Conferencia del Episcopado Mexicano, 1994: 220).

وإذا أخذنا بالحسبان احتكار الحزب الثوري المؤسسي للمناصب المنتخبة، فإن من المحتمل أن يفقد الحزب معظمها في انتخابات تنافسية، ومن هنا مثل بيان الأساقفة هجوماً جريئاً على قاعدة سلطة الحزب الحاكم وذكرهم بأن الكنيسة كانت تملك القدرة على المساومة في هذه البيئة السياسية الجديدة.

والحزب الثوري المؤسسي، وهو معنيّ بحفظ سلطته أكثر من تأمين

---

= الاتصالات مفتوحة مع الأساقفة، والرئيس الأول فيها قابل ما لا يقل عن أربعين أسقفاً في أثناء حملته الانتخابية في ١٩٧٦. ومع ذلك، ما قيل إلا القليل عن مستوى عالٍ للاتصال مع الكنيسة والدولة في زمنه (مع استثناء واحد لوحظ في النص الآتي). وفي مقابلات متنوعة في المكسيك (في حزيران/يونيو ١٩٩٥)، لم يعتبر كل من مسؤولي الكنيسة والعلماء معاً أن مثل هذه الاتصالات ذات قيمة تستحق المناقشات المطولة.

المثل العليا الديمقراطية، تجاهل التحذير. وحدث صدع داخلي في الحزب الثوري المؤسسي بين أكثر المتصلين المستبدين تشدداً في سياساتهم، الذين أرادوا أن يستخدموا الفساد لخلق التنافس، وبين الفنيين «الكتنوقراط» الذين رأوا فتحة سياسية محدودة بوصفها أمراً نافعاً أيضاً، وهذا الصدع صرف انتباه الحزب الثوري المؤسسي عن القضايا الدينية. وفي العام ١٩٨٦، زود الغش الانتخابي في الولاية الشمالية تشيهواهوا (Chihuahua)، الكنيسة الكاثوليكية ببعض القوة ضد الدولة. وبعد أسبوع واحد من الانتخابات دعا رئيس أساقفة تشيهواهوا أدالبرتو ألميدا (Adalberto Almeida) إلى «تعليق القداس وإغلاق الكنائس [بصفة] ذلك «صرخة من الاحتجاج ودعوة إلى التغيير»» (Ortiz Pinchetti, 1986: 14). وكان مسؤول من الحزب الثوري المؤسسي، قبل أسابيع فقط من هذه الحادثة، قد زار رئيس الأساقفة ليطالب دعمه لمرشح الحزب الثوري المؤسسي. ولدى الحديث إلى الصحافة روى ألميدا قائلاً: «طبعاً، أنا رفضت طلبه، ثم إنه ذكر لي أنه كان يريد أن يكون صديقي وعرض أن يزورني مراراً. ولم يعد، ولكن بعد مدة قصيرة بعد تلك المقابلة أرسل إلي صندوق شوكلاته» (Ortiz Pinchetti, 1986: 14). من الواضح أن الحزب الثوري المؤسسي كان يحاول أن يلطف علاقاته مع الكنيسة، ودعوة ألميدا إلى «إضراب ديني» ألفت السمع عائدة إلى عصر تمرّد كريستيرو، وهو الذي كان آخر زمان كانت فيه الكنيسة قادرة على أن تحدث بالقوة تحولاً كبيراً في السياسة الدينية للحكومة (من العداوة الصريحة إلى طريقة الحياة)، وساند الأساقفة كلهم قراره. وكانت الحكومة قلقة بشأن الأثر الذي كان يستطيع مثل هذا العمل أن يحدثه على الاستقرار السياسي للبلاد، وكانت الحكومة قادرة على وقف الإضراب بتأمين دعم البابا فقط (بواسطة القاصد البابوي جيرونيمو بريجيوني) قبل يوم واحد من موعد حدوثه. (Hinojosa, 1986b; Pérez Mendoza, 1986). وربطاً لهذه الأزمة برغبة الأسقفيات في تحسين موقعها القانوني، صرح رئيس الأساقفة سيرجيو أوييسو (رئيس مؤتمر الأساقفة المكسيكية) صرح بصوت عال:

لن يعود الأساقفة إلى المَوَاهِف(\*) وذلك على الرغم من أن الكثيرين

---

(\*) المَوْهَفُ: غرفة الأواني المقدسة والملابس الكهنوتية. وَهَفَ: خدم الكنيسة. انظر: المعجم الوسيط (المترجم).

من المخلصين الكاثوليك لا يساندون هذا الرأي، بسبب أنهم كانوا قد تأثروا بالعقلية الليبرالية. الأساقفة المكسيكيون يريدون علاقات ليست مفروضة بالواجب الرسمي بين الكنيسة والدولة لتصير علاقات كاملة. ويجب أن تعدل المادة الدستورية (١٣٠)، لتعترف بالشخصية القانونية للكنيسة... وليس من قصد التراتبية الهرمية الكنسية ولا بشكل من الأشكال أن تثير نزاعات جديدة مع الدولة. فلدى البلاد ما يكفي من المشكلات التي لا نسعى إلى إضافة المزيد إليها ولكننا نصرّ على إعلان حقوقنا (Hinojosa, 1986b: 10).

لا يمكن أن يكون هناك أدنى شك أن نزاع تشيهواهوا قد كان استعمل من مؤتمر الأساقفة المكسيكيين لدعم قدرته على المساومة. وعلى كل حال، فعقوبة لرجال الدين على تحدي الحزب الحاكم، سنّ الحزب الثوري المؤسسي قانوناً انتخابياً ينصّ على أنّ «الكهنة الذين» يحرضون جماعة الانتخابات على التصويت أو الذين يتصرفون ضد مرشح أو الذين يثيرون الامتناع عن التصويت أو الفوضى لتكون وسيلة من وسائل الضغط سيكونون خاضعين لغرامة من أربعة آلاف دولار أمريكي تقريباً<sup>(٦٨)</sup>.

وعلى الرغم من أن أسلوب «الشرطي السيئ» للتراتبية الهرمية الكنيسة الكاثوليكية كان واضحاً للعموم، فقد أخذت استراتيجية «الشرطي الجيد» مكانها بشكل خاص. والقدرة الدبلوماسية للكنيسة على أن تضغط بمطالبها خلف الكواليس كانت قدرة تعزّزت بوجود القاصد البابوي جيرونيمو بريجيني، المعيّن في العام ١٩٧٨. وكانت المهمة الرئيسة لبريجيني هي أن يوحد التراتبية الهرمية الكنسية حول هدف سياسي مفرد، وهو إعادة الاعتراف القانوني بالكنيسة (Camp, 1997: 230). الجلسة العامة الثالثة والعشرون للجمعية العامة للأساقفة المكسيكيين في غوادالاخارا (Guadalajara) (١٩٨٥) ركزت بشكل محدد في تطوير إجماع على الكيفية التي ستبدو عليها العلاقات المستقبلية بين الكنيسة والدولة (Conferencia del Episcopado Mexicano, 1985b). ومن المفارقات، على كل حال، أن الانقسامات داخل

«Mexico Moves to Silence Church Critics,» *Christian Science Monitor*, 2/1/1987. (٦٨)

الغرامة وردت بالدولارات الأمريكية.

التراتبية الهرمية الكنسية هي التي مكّنت استراتيجية «الشرطي الجيد/ الشرطي السيئ» من أن تعمل. فالهجمات على الحكومة الموجهة من الأساقفة «المتمردين» من أمثال منديز آرسيو وصامويل رويز، خدمت في تعزيز موقف المساومة من بريجيوني. وكانت الحكومة تريد القطاع التقدمي الكاثوليكي أن يُلزم الصمت، وكان بريجيوني قد امتلك الحافز والقدرة على فعل هذا. ونظراً إلى أن جزءاً من سياسة الفاتيكان هو وضع الكنيسة الدولية تحت سيطرة تراتبية هرمية كنسية أكبر، فقد كانت المهمة الثانوية لبريجيوني هي أن يتحكم في اليسار الكاثوليكي. وحوّلت الحنكة السياسية للقاصد البابوي نزاعاً محتملاً إلى بذرة مشتركة من أجل الكنيسة والحزب الثوري المؤسسي. وفي أثناء مدة بقائه في المنصب أثر بريجيوني في تعيينات أكثر من ٣٠ في المئة من التعيينات الأسقفية في المكسيك وضيق القيود على عدد من المعاملات التقدمية، ومن جملتها الحلقة الدراسية الإقليمية في الجنوب الشرقي، وهي مركز تدريب للرهبان التقدميين (Camp, 1997: 218; Tangeman, 1995: 63 and 74). وقام أيضاً بحشد جماعات ضغط من أجل إزاحة الأسقف صامويل رويز (Morales, 1995: 12 and 17). ودفع الكاثوليك التقدميون أعلى ثمن في سبيل علاقات حسنة بين الكنيسة والدولة<sup>(٦٩)</sup>.

وجاء الانكسار الأخير في هذه العملية في أثناء الانتخابات الرئاسية في العام ١٩٨٨. في أثناء الحملة الانتخابية، أدرك مرشح الحزب الثوري المؤسسي كارلوس ساليناس دو غورتاري أنّ حزبه كان في اضطراب وأنّ الأساقفة سيتوجب أن يكونوا جزءاً من أي حل. وكان إضراب رجال الدين المهدّد في تشيهواوا في العام ١٩٨٦ قد جعل هذا الإدراك واضحاً بشكل كافٍ. وتودّد ساليناس لمسؤولي مؤتمر الأساقفة المكسيكيين بعود عن علاقات محسّنة وتعديلات دستورية. وكشفت هذه الانتخابات ضعف شرعية الحزب الثوري المؤسسي بالحصول على أضيق هامش نصر منذ تأسيس الحزب. وهناك أيضاً سبب يدعو إلى الاعتقاد أن ساليناس فاز بالغش الانتخابي فقط. في الحالتين، كان من الواضح أن الحاجة تدعو إلى شيء

(٦٩) لم تكن هذه مهزلة كبيرة، على كل حال، لأن الحركة الكاثوليكية التقدمية كانت تتبدّد مع الوصول إلى ذلك الوقت بأي طريقة كانت. انظر: Gill, «Studying Liberation Theology: What Next?».



ما يجب أن يُفعل لدعم المساندة السياسية للحزب الثوري المؤسسي، وخصوصاً إذا أخذنا بالاعتبار أن ساليناس خطط للقيام بفحص دقيق للاقتصاد سيؤدي إلى تقويض السيطرة التقليدية المؤسساتية للحزب الثوري المؤسسي على المجتمع. ومع وجود خصخصة ضخمة في الأفق، لم يبق من الممكن التعويل بعد الآن على شبكات الرعاية التقليدية المستخدمة من أجل تأمين الولاء للحزب. وزيادة على ما تقدّم، كان يمكن الإكراه المتزايد أن يعرّض للخطر هدف المكسيك في أن تصبح عضواً في منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية. وكان واضحاً أن الحزب الثوري المؤسسي كان يحتاج إلى أن يكسب الدعم الأيديولوجي من المؤسسة غير الحكومية التي تحظى بأكبر التقدير في المكسيك وهي الكنيسة الكاثوليكية. ولكن كان يجب على ساليناس، هذه المرة، على كل حال، أن يقدم أكثر من صندوق شوكلاته.

وصار واضحاً أن ساليناس كان يسعى إلى مقايضة الإصلاحات الدينية بالشرعية السياسية، صار ذلك واضحاً مباشرة بعد انتخابه المتنازع فيه بشكل متقارب<sup>(٧٠)</sup>. أولاً، دعا الرئيس الأعضاء المهمّين في التراتبية الهرمية الكنيسة إلى حفل تنصيبه، وقدم هنا وعوداً جريئة لتعديل قيود دستورية على المنظمات الدينية والعاملين فيها. وفي العام ١٩٩٠، حيث ساليناس البابا بول الثاني حين وصل إلى المكسيك في زيارته الثانية، وهو عمل غير مسبوق لسياسي مكسيكي معاصر. وكان عمله الثاني على قضايا الكنيسة - الدولة هو أن يزور الفاتيكان كي يستعيد الروابط مع الكنيسة الكاثوليكية. وفي مقابل هذا العمل، كسب ساليناس الدعم البابوي لإدارته كما هو مبين في البيان التالي الصادر من البابا جون بول الثاني.

أنا [جون بول] أرغب بالتأكيد لكم، أيها السيد الرئيس، أنك ستجد في الفاتيكان والكنيسة الكاثوليكية دائماً شريكاً متنبّهاً وعازماً على التعاون،

---

(٧٠) في أفضل الأحوال، ساليناس فاز بفرق ضئيل على منافسه من الجناح اليساري كيوهتيموك كارديناس (Cuauhtémoc Cárdenas)، ابن الرئيس السابق الذي أقام هدنة مع الكنيسة الكاثوليكية بعد الثورة المكسيكية. هناك بعض الشكوك في أن ساليناس خسر الانتخابات فعلاً ونجح في أن ينتصر من خلال الغش فقط، ومن جملة ذلك توقف العملية بسبب انقطاع التيار الكهربائي الذي عقّد عدّ الأصوات في مساء الانتخابات. وأنا لا أتخذ موقفاً في هذا الخلاف، وهو خلاف لا علاقة له بأغراض هذا الكتاب.

على أساس مهمتها الدينية والأخلاقية، مع السلطات والمؤسسات المختلفة في بلدكم في صالح القيم العليا والرفاهية الروحية والمادية للأمة... . التعاون المخلص بين الكنيسة والدولة، بالاحترام المتبادل والحرية، ينتج مصلحة عظيمة لكل المجتمع المكسيكي (John Paul II, 1991: 22). [التشديد في النص الأصلي].

التعاون المخلص حدث فعلاً، فالحكومة المكسيكية استخدمت برنامج التضامن الخاص بها لتوزع الأموال إلى تشكيلة من مشاريع كنسية، ومن جملتها بناء كاتدرائية (Tangeman, 1995: 78-79)<sup>(٧١)</sup>. وردّت التراتبية الهرمية الكنسية الجميل بالمساهمة في برنامج مقايضة «الدين من أجل العدالة» لتخفيف عبء الدين الخارجي على المكسيك. ووافق عدد من الأساقفة علناً على اتفاقية التجارة الحرة لأمريكا الشمالية (نافتا) (NAFTA). وزاد القاصد البابوي الضغط على اليسار الكاثوليكي، إلى حد ما، بالاعتراض على دخول رهبان أجانب «متطرفين» إلى البلاد (Tangeman, 1995: 74-81). وليس الأساقفة أو رجال الدين كلهم، كما هو واضح، ساندوا هذه الأعمال، ولكن أصواتهم كان يجري تهميشها، بشكل متزايد، من بريجيوني والقادة الرئيسيين لمؤتمر الأساقفة الكاثوليك في المكسيك. وطوال هذا الوقت، حافظ مؤتمر الأساقفة الكاثوليك في المكسيك على الضغط من أجل الإصلاحات القانونية.

وجاءت جائزة الكنيسة مقابل «التعاون المخلص» في كانون الثاني/يناير ١٩٩٢ مع سنّ تعديلات أزال المواد المناهضة لرجال الدين من دستور ١٩١٧. وطبق القانون القانوني هذه التغييرات في ١٥ تموز/يوليو ١٩٩٢. وبالنسبة إلى المدى الذي يخصصها، بدأت القوانين الجديدة بالاعتراف بالهوية الاعتبارية للكنائس وللمنظمات الدينية الأخرى<sup>(٧٢)</sup>. وهذا

---

(٧١) تأكدت في مقابلة للمؤلف مع رئيس الأساقفة روزيندو هويسكا باشيكو (Rosendo Huesca Pacheco) بويلا، المكسيك، ١٧ حزيران/يونيو ١٩٩٥.

(٧٢) يمكن أن تجد مناقشة كاملة للقانون القانوني، في: Gill, «The Politics of Regulating Religion in Mexico: The 1992 Constitutional Reforms in Historical Context», pp. 782-792.

والنص الحقيقي للقانون يمكن أن تجده في الأمانة العامة للمحافظة. انظر: Secretaría de Gobernación (México), «Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público», *Diario Oficial de la Federación* (15 July 1992), p. 1.

مثل ضرورة قانونية لتطبيق أي قوانين أخرى لأن الجماعات الدينية لم تكن موجودة فنياً قبل العام ١٩٩٢. والشريحة الكبيرة التالية من التشريع الجديد زودت الأديان المسجلة كلها بحماية متساوية أمام القانون، وبهذا تحمي الكنائس ورجال كهنوتها من الهجمات المتقلبة التي تشنها الحكومة وتسمح للأقليات الدينية أن تنشد الإنصاف القانوني إذا تحرش بها المدنيون. ورجال الدين من الطوائف الدينية كلها يملكون الآن حقوق المواطنة الكاملة والكثيرون يشاركون في الانتخابات المحلية والوطنية. ومع ذلك، فالموظفون الدينيون ما زالوا ممنوعين من الالتحاق بهذه المشاركات والغايات السياسية في أذهانهم (مثال، الترويج لمرشح معين). وعلى الرغم من أنه ما زال قانوناً مفروضاً على التعبير الحر الديني، فهذا القانون ليس مختلفاً عما هو موجود في الولايات المتحدة وهو عادة مبرر بحالة الإعفاء من الضرائب للمنظمات الدينية. وطالما أنه ينطبق بشكل متساوٍ على المنظمات غير الحكومية الأخرى التي لها حالة الإعفاء من الضرائب، فليس مثل هذا القيد عبئاً كبيراً. وأحد المكونات الأخرى من القانون الجديد الآن يسمح للجماعات الدينية بحيازة ممتلكات، ومن المثير للاهتمام، أن كل مباني الكنائس الكاثوليكية التي بنيت قبل العام ١٩٩٢ كانت قانونياً من ممتلكات الدولة، وكانت عادة مصنفة باسم «متاحف» تاريخية<sup>(٧٣)</sup>. ومع ذلك، فقد استخدمت الكنيسة هذه المباني للشعائر الدينية مُعفاة من الرسوم، وهي ميزة مهمة تزيد من تعزيز الكيفية التي انتفعت بها الكنيسة من طريقة الحياة التي صنعت تحت حكم الرئيس لازارو كارديناس (Lazaro Cárdenas) في ثلاثينيات القرن العشرين<sup>(٧٤)</sup>.

---

(٧٣) مقابلات مع رئيس الأساقفة روزندو هويسكا باشيكو، بويلا، المكسيك، ١٧ حزيران/يونيو ١٩٩٥، والكاهن الإنجيلي ألبرتو مونتالفو هيرنانديز (Alberto Montalvo Hernandez)، مكسيكو سيتي، المكسيك، ٢٣ حزيران/يونيو ١٩٩٥.

(٧٤) لست مطلعاً على الكيفية التي كان يُدار بها استخدام الكنائس بين إدارات كاليس وكارديناس في أواخر عشرينيات القرن العشرين ومطلع ثلاثينياته. وتمرد كريستيو عطل بالتأكيد الخدمات الدينية في الكثير من مناطق البلد. انظر: Jean Meyer, *La Crisiada: El conicto entre la Iglesia y el estado, 1926-1929* (México DF: Siglo Veintiuno, 1973).

ولكن ليس من الواضح ما إذا كان هذا نمطاً ثابتاً في أنحاء البلاد كلها. وهناك حاجة إلى كتابة تدوين تاريخي مثير للاهتمام عن الكيفية التي كانت تدار بها ملكية الكنيسة في أثناء هذا العصر التاريخي.

وافتح القانون أمواج البث الإذاعي لجميع الطوائف الدينية، سامحاً بذلك لكلمة الله أن تنتشر عبر وسائل الاتصال الحديثة. وباختصار، قاد القانون القانوني إلى زيادة مؤثرة في درجة الحرية الدينية في المكسيك، واضعاً إياها على سوية مع معظم بلدان أمريكا اللاتينية الأخرى التي كانت قد شهدت تحرير السوق الديني حديثاً، والشكر للعصر الجديد من التنافس السياسي الديمقراطي.

وعلى الرغم من أنه من الواضح تماماً أن الكنيسة الكاثوليكية انتفعت من الإصلاحات الدستورية لعام ١٩٩٢، فربما تكون الكنائس الإنجيلية البروتستانتية التي كسبت موطئ قدم في المكسيك أحد أكبر المنتفعين من التطبيق الحازم للقانون القانوني (Isáis, 1998). وعلى مدى العقود العديدة الماضية، دخلت الكنائس الإنكليزية البلاد وأسست حضوراً كان في الغالب بالتبشير في البيوت وفي مباني واجهات المحلات التجارية<sup>(٧٥)</sup>. وعموماً، تركتهم الحكومة الفيدرالية وحدهم لأنهم لم يكونوا إزعاجاً اجتماعياً، وفي الواقع أن الحكومة الفيدرالية وقرت الخدمات الاجتماعية التي لزمّت في حالات كثيرة. وبإضافة الشرعية على المنظمات الدينية وإعلان حرية العبادة بحسب ما يختار الشخص، فالقانون القانوني يمنح بذلك الإنجيليين حماية متساوية أمام القانون، وهو شيء كانوا دائماً يفتقرون إليه. ونظراً إلى أن البروتستانت الإنجيليين كانوا مراراً هم الهدف للاضطهاد العنيف والتحرش (Isáis, 1998; Scott, 1992b; Latin American Weekly Report, 1990)، فالقانون القانوني الآن يعطي الإنجيليين البروتستانت حماية قانونية من مثل تلك الهجمات. وربما كان أهم من ذلك، أن القانون القانوني زوّد المنظمات الإنجيلية بـ «التشجيع النفسي» الذي كانت تحتاج إليه لتستمر في انتشارها في أنحاء البلاد كلها. فالكهنة البروتستانت يرون أنفسهم الآن بوصفهم جزءاً شرعياً من المجتمع المكسيكي وتنظموا بطرق يشددون بها على نحو فاعل على حقهم بالتبشير. فهم، على سبيل المثال، وقد أدركوا أن التشريع الديني الجديد كان في الأفق على مرمى البصر ليس ببعيد، قام رجل الدين الإنجيلي

---

(٧٥) مقابلة مع رجل الدين توماس وين دروست (Thomas Wynn Drost) من الكنيسة المتحدة للمؤمنين بعيد العنصرة في مكسيكو سيتي، المكسيك، ٢٣ حزيران/يونيو ١٩٩٣.

ألبرتو مونتالفو هيرنانديز (Alberto Montalvo Hernandez)، الكاهن من أجل كنيسة الله، بضبط المنتدى الوطني للكنائس المسيحية الإنجيلية (The Foro Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas (FONICE)) في العام ١٩٩١ ليمثل مصالح البروتستانت<sup>(٧٦)</sup>. والمنتدى الوطني للكنائس المسيحية الإنجيلية، على الرغم من أنه لا يتحدث بالنيابة عن الكنائس البروتستانتية كلها، فهو في مقدمة الدفاع عن المصالح القانونية للمسيحيين غير الكاثوليك في المكسيك. ولكن السجل بالنسبة إلى الإنجيليين مختلط، مع ذلك. فالتحرش، وخصوصاً على المستوى المحلي، ما زال يحدث (مثال: Tobar, 2005; Lloyd, 2001)<sup>(٧٧)</sup>. ومثل هذا النزاع، من سوء الحظ، هو ما سيُتوقع حين تقوم أديان جديدة بإزاحة أديان تقليدية. ومع ذلك، فالإطار القانوني الآن في المكان المناسب ليوفر الحرية للطوائف الدينية كلها لتقوم بالتبشير بالطرق التي تراها الطوائف مناسبة. وكان الرؤساء السابقون العديدون منفتحين للاجتماع بالبروتستانت الإنجيليين والاستماع إلى اهتماماتهم. وكما روى لي في مقابلة شخصية الكاهن الموقر من طائفة المؤمنين بعيد العنصرة توماس دروست (Thomas Drost) الذي وصف حضوره دعوة فطور بين الرئيس ساليناس ومجموعة من رجال الدين الإنجيليين، وفيها قال الرئيس - كما روى: «تملكون فرصة متساوية وكل ما تُتروكون لتفعلوه الآن هو أن تنمو»<sup>(٧٨)</sup>. تستطيع الحرية الدينية أن تفتح أبواباً عديدة لفرصة روحية.

## خلاصة

اتخذ مجيء الحرية الدينية إلى أمريكا اللاتينية طريقاً أطول بكثير من الطريق الذي سلكته في الولايات المتحدة. وبدأت المنطقة تاريخ استقلالها الحديث باحتكار ديني موروث من الأزمنة الاستعمارية منظم

(٧٦) مقابلة المؤلف مع ألبرتو مونتالفو هيرنانديز، مكسيكو سيتي، المكسيك، ٢٣ حزيران/يونيو ١٩٩٥.

(٧٧) انظر: «Temple Construction Blocked», *National Catholic Reporter* (26 April 1996), p. 7, and «Chiapas Evangelicals Have Little Faith in New Government: Persecution, Arrests and Killings Persist», *Christianity Today*, 6/2/1995, p. 46.

(٧٨) مقابلة المؤلف في مكسيكو سيتي، المكسيك، ٢٣ حزيران/يونيو ١٩٩٥.

إلى درجة عالية. والغياب المهم للأقليات الدينية كان يعني أن القضية الأولى للحرية الدينية ستكون هي مدى سيطرة الدولة على الكنيسة الكاثوليكية. والقوة الاجتماعية للكنيسة أملت الحذر في صفوف المحررين الأوائل واحتفظت الكنيسة بمكانتها المتميزة حتى في وسط رؤية للعالم متنامية من الفكر الليبرالي (وأحياناً المناهض لرجال الدين). والضرورة السياسية استوجبت ألا يعزل الحكام الجدد المؤسسة الوحيدة التي كانت تستطيع أن تساعدكم على أن يكسبوا الدعم الشعبي. ونشأ الخلاف حول مقدار السيطرة التي سوف يمارسها الحكام العلمانيون على الكنيسة في مقابل موقع متميز لها. والمحاولات التي بذلت للتأثير في التعيينات الأسقفية من خلال استمرار الرعاية، أوصلت الكنيسة والدولة إلى النزاع بعد مدة قصيرة من التحرر. وأزمات الديون التي واجهت الحكومات كلها تقريباً في المنطقة آنئذ دفعت مسؤولي الحكومة إلى مصادرة ممتلكات شاسعة من الأراضي من الكنيسة وساعدت، في أثناء العملية، على إعادة ترتيب المنظر القانوني الديني. وعلى الرغم من فقدان الكنيسة للكثير من أصولها المملوكة ووظائفها المختلفة التي تنتج الإيرادات (مثل خدمات الزواج)، فقد كانت الكنيسة قادرة على أن تستصلح استقلالها الذاتي المؤسسي إما عن طريق إعادة التفاوض أو الإزالة الكاملة لشروط التعيينات الأسقفية في الرعاية.

واستغرقت الحرية الدينية لجميع الطوائف الدينية وقتاً أطول لتتطور. في البداية، أدت الرغبة في ممارسة العمل التجاري مع الأمم البروتستانتية إلى تخفيف القوانين المحددة المفروضة على غير الكاثوليك. وبنى البروتستانت ببطء حضوراً في كثير من البلدان، ومع حلول منتصف القرن العشرين كانوا قد بدؤوا يظهرهم نمواً سريعاً في أماكن، منها: البرازيل، وتشيلي، وأجزاء من أمريكا الوسطى. ومع تنامي حجم سكان الأقلية الدينية وحين خبرت أمريكا اللاتينية نهضة ديمقراطية في ثمانينيات القرن العشرين، بدأ البروتستانت يدخلون الحلقة السياسية بوصفهم كتلة تصويت مهمة للدفع من أجل حرية أكبر. ومع المزيد من الانتخابات التنافسية، ومع وصول بعض الإنجيليين إلى الانتخابات، كان هؤلاء البروتستانتون ناجحين في تحرير السوق الدينية أكثر. والحرية السياسية

حُتت على نجاح الحرية الدينية وكلاهما كانت تعزز إحداها الأخرى.

المكسيك لا تمثل فقط كثيراً من هذه الاتجاهات الإقليمية العامة، ولكنها بلورت أيضاً كثيراً من الاتجاهات بشكل متطرف. ومثلت مصادر ثروة الكنيسة في أثناء الإصلاحات ثم بعد مدة قصيرة بعد الثورة المكسيكية، مثلت أعنف صدام بين الكنيسة والدولة، ولم تحاول أي دولة أخرى أن تسيطر على المؤسسات الدينية إلى المدى الذي وصلت إليه المكسيك، التي جعلت المنظمات الدينية في نهاية المطاف إمعات قانونية. ولكن نظام الحكم الثوري المكسيكي حين صار ممأسساً (وللمفارقة) ومحصناً من الضغوط السياسية المنافسة، وجد كل من قادة الكنيسة وقادة الحكومة طريقة للعيش جنباً إلى جنب. وإزالة «سيف ديموقليس» القانوني المعلق فوق رأس الكنيسة صار هدفاً كبيراً للأسقفيات الكنسية، ومع بروز بيئة سياسية تنافسية في ثمانينيات القرن العشرين، امتلك الأساقفة أخيراً قدرة المساومة لإصلاح القيود الدستورية المفروضة على الجماعات الدينية. وأفاد البروتستانتيون من هذه الانعطافة في الأحداث، ومع حلول بداية القرن الحادي والعشرين، شهدت المكسيك مع كثير من الأمم الأخرى في أمريكا اللاتينية<sup>(٧٩)</sup>، عصراً واعداً جديداً من الحرية الدينية.

وفي حين حاول الثوريون المكسيكيون في العام ١٩١٧ أن يخرجوا الكنيسة الكاثوليكية من الوجود بالتشريع لذلك، فهم، مع ذلك، لم يكونوا ناجحين حقاً في ذلك الهدف، وأثبتت مجموعة أخرى من الثوريين، على بعد نصف محيط الكرة الأرضية، أنها أكثر نجاحاً في إخضاع الدين. والتجربة السوفياتية المأساوية في النهاية في الهندسة الاجتماعية حققت هدفها إلى حد كبير في محو الدين المؤسسي من المجتمع الروسي. ومع ذلك، فبعد سقوط جدار برلين في العام ١٩٨٩

---

(٧٩) تبقى كوبا أكبر ممتنع من حيث الحرية الدينية. ومع «المستبددين المنتخبين» وهم يرجعون في فنزويلا وبلدان قليلة أخرى من الإنديز في السنوات الحديثة، تبدو الآمال في الحرية السياسية معتمدة. وعلى كل حال، ليس هناك أي إشارة حتى الآن تشير إلى أن هذه الأمم سوف تعود أدراجها إلى الحرية الدينية بشكل محدد. الزمن فقط هو الذي سيخبرنا، وكما ناقشنا في الفصلين الأولين، فالحرية الدينية ليست طريقاً تاريخياً وحيداً لاتجاه. فهي تستطيع أن تتحرك قدماً مثلما تمشي الفهقري.

وانهيار الاتحاد السوفياتي بعد عامين، صار واضحاً أن النفس الروحانية للروس وللأوروبيين الشرقيين لم تكن قد أخمدت إخماداً كاملاً. والاهتمام المتجدد في الحياة الدينية قد استلزم إعادة كتابة القوانين المنظمة للمنظمات الدينية على نطاق واسع. ويلقي الفصل الخامس نظرة فاحصة بشكل موجز على بعض التطورات المتصلة بالحرية الدينية في المنطقة، مع النظر إلى روسيا وإلى دول البلطيق التي نادراً ما نوقشت وهي: إستونيا ولاتفيا وليتوانيا. وقد يكون ما زال مبكراً جداً نوعاً ما أن نقرر ما هو المسار الذي سوف تتخذه الحرية الدينية في هذه البلاد لأن الحوارات مستمرة. ولكن هذه الحالات توفر اختباراً مثيراً للاهتمام للافتراضات النظرية التي طوّرت في بداية هذه الدراسة.





## الفصل الخامس

### روسيا ودول البلطيق (مع تشيريل زيلينسكاس)

بعد أن وجهنا وجوهنا إلى الشرق والغرب، فإن رغبتنا وصلاتنا الآن هي من أجل أن توجه قيادة الدولة وجهها أخيراً إلى الله.

رئيس الأساقفة الروماني لوسيان موريسان (Lucian Muresan)

وهو يرد على انتخاب الرئيس إميل كونستانتينيسكيو (Emil Constantinescu)<sup>(١)</sup>

كان العام السابع عشر بعد التسعمئة والألف (١٩١٧)، عاماً حافلاً بالعمل بالنسبة إلى حكومات تشيخ بوجوها عن الله، على الأقل بالنسبة إلى ممثلي كلمته هنا على الأرض. والمجلس الدستوري في المكسيك لم يهدر حرمة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ويجعلها خارجة على القانون بشكل مؤثر ومعها طوائف دينية أخرى فحسب، ولكن مجموعة أيضاً من بناء الدولة الأكثر تطرفاً استولوا على السلطة في بلد يقع على بعد نصف الطريق حول العالم. وكشفت الأهداف السياسية والأيدولوجية للبلاشفة الروس عن مستقبل مشؤوم بالنسبة إلى الدين<sup>(٢)</sup>. وبسحقها للكنيسة الروسية

---

(١) ورد في: Jonathan Luxmoore, «Eastern Europe 1997-2000: A Review of Church Life», *Religion, State and Society*, vol. 29, no. 4 (2001), p. 310.

موريسكان مسؤول في الكنيسة الرومانية اليونانية الكاثوليكية.

(٢) على العكس من تشديد هذا الكتاب على الدوافع السياسية التي تكمن خلف تقييد المنظمات الدينية، فنحن نعترف أن الأيدولوجيا تستطيع أن تؤدي دوراً مهماً في تشكيل السياسات (كما لاحظنا في نهاية الفصل الثاني). ومواقف البلاشفة نحو الدين كانت متأثرة بلا ريب برؤية كارل ماركس للعالم، وهو الذي اعتبر أن الإيمان الروحي لا شيء أكثر من أفيون يبلد حواس «الجماهير». وحاجج بعض العلماء بأن الماركسية السوفياتية مساوية لدين كامل مع أسطورة خلاص. =

الأورثوذكسية سحقاً لا رحمة فيه (أكثر مما استطاع الثوريون المكسيكيون فعله للكنيسة الكاثوليكية)، كانت الحكومة السوفياتية الثورية الناشئة في النتيجة قد دفعت الدين المؤسسي إلى حالة هزيلة في غضون مسألة عقد من الزمن. وعلى الرغم من أن الكنيسة الأورثوذكسية الوطنية قد سُمح لها أن تبقى طوال العصر السوفياتي، فقوتها ونفوذها قد خُفّضاً تخفيضاً كبيراً وروقت الكنيسة مراقبة صارمة. ومع ذلك، لم تكن روسيا هي الأمة الوحيدة التي تأثرت، فحين توصل الاتحاد السوفياتي إلى معاهدة عدم اعتداء مع ألمانيا النازية، التهم هذا الاتحاد السوفياتي التابع لجوزيف ستالين دول البلطيق المكوّنة من إستونيا ولاتفيا وليتوانيا في منطلق الحرب العالمية الثانية. وجاءت نهاية تلك الحرب بالنفوذ السوفياتي على معظم أوروبا الشرقية، وتبنّت دول تلك المنطقة الواقعة تحت الهيمنة السوفياتية مواقف مشابهة (إلى درجات مختلفة) نحو الدين المؤسسي، وكانت الكنائس مصدراً منافساً للنفوذ الاجتماعي الذي كانت الحاجة تدعو إلى السيطرة عليه سيطرة محكمة. وحُكِّمَ القبضة الحديدية من الحكومة السوفياتية إلى جانب الصعود السريع إلى مكانة القوة العظمى العسكرية لم يبشر بالخير لمستقبل الحرية الدينية. وبدا أن الدين المنظم في الاتحاد السوفياتي وفي أوروبا الشرقية محكوم عليه بالهلاك.

دعونا نسرع قُدماً إلى العام ١٩٨٨، فحين بدأ الاتحاد السوفياتي بالانهيار، كانت الجمهورية الاشتراكية السوفياتية الليتوانية في مقدمة حركات الاستقلال. وكان يُنظر إلى الكنيسة الكاثوليكية إلى حدّ كبير على أنها الكيان الوطني الأكثر استقراراً وأنها أعظم نصير ثابت للمصلحة الوطنية. وكانت حكومة «الإصلاح» الشيوعي الناشئة مجبرة على أن تُظهر احترامها لصراعات الكنيسة، من دون أن تدرك أن الكنيسة كانت ستصير سياسياً مؤذية. وفي عمل رمزي، قام الأمين العام الأول المعين حديثاً

---

= انظر : Stephen E. Hanson, *Time and Revolution: Marxism and the Design of Soviet Institutions* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1997).

واهتمامنا الأول هنا ليس بالمحاجة في كون الأيديولوجيات العلمانية قابلة للمقارنة بالأديان أو غير قابلة، بل اهتمامنا بالأحرى منصب على التفاعل بين الكنيسة والدولة بحسب تعريفهما التقليدي، ونحن نشجّع الآخرين على تناول موضوع هذا الحوار.

للحزب الشيوعي في ليتوانيا (الذي سيكون قريباً أول رئيس للليتوانيا المستقلة)، ألغيرداس برازوسكا (Algirdas Brazauskas)، بإعادة الكاتدرائية الوطنية التي كانت تستخدم متحفاً في أثناء الاحتلال الذي دام خمسين عاماً إلى الكنيسة، المالك الحق للكاتدرائية (Landsbergis, 2000: 123). كان ذلك نصراً هائلاً للكنيسة وللمعارضة السياسية.

بحلول شهر كانون الثاني/يناير من العام ١٩٩١، كان الاتحاد السوفياتي يقترب من مراحلهِ الأخيرة من الانهيار. في فيلنيوس (Vilnius)، حاصرت القوات السوفياتية سيماس (Seimas)، مبنى البرلمان الليتواني. وكان جدار من المحتجين قد حرس سيماس ضد استعراض للدبابات السوفياتية في الوقت الذي حاول فيه أعضاء من حكومة المعارضة التي عيّنت نفسها داخل البرلمان (وأخفقت) أن يقيموا اتصالاً مع ميخائيل غورباتشوف، الأمين العام للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي. وطالب الليتوانيون بالاستقلال بسلام، وبفعلهم الجسور هذا استدعوا الرموز الدينية. كثيرون من الرجال والنساء تطوعوا لدخول المبنى المحاط بأكياس الرمل للمساعدة في الدفاع عنه. ولكنهم أولاً، حضروا اعترافاً وقداًساً كاثوليكياً وأقسموا قسماً مقدساً. وفي الخارج، إلى جانب المتاريس وقف تمثال للعداء ماري، وصلبان ليتوانية تقليدية على جانب الطريق ومذبح جاء رهبان متنوعون للاحتفاء بالقداس. وبالإضافة إلى الحشد حول الأغاني الوطنية، غنّى الناس ترانيم وهم ينتظرون في أثناء الساعات المتوترة (Landsbergis, 2000: 245). كان الاتحاد السوفياتي، وليس الإيمان الديني، يوشك أن يلاقي حتفه.

بالنسبة إلى ليتوانيا وجارتها البلطيقيتين، لاتفيا وإستونيا، أشرّ العام ١٩٩١ على العودة إلى حكم السيادة. وكل واحدة من هذه الدول كانت قد خبرت مدة قصيرة من الاستقلال بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، ومثلها مثل الكثير من الدول الأوروبية الغربية، كانت قد طورت نسبياً تصوّرات ليبرالية عن الحرية الدينية، منسجمة مع نظام القيم الفكري الليبرالي الذي انتشر في بعض الأوساط بعد «الحرب التي تنهي كل الحروب». ومع ذلك، ففي الأمد الأطول، استمرت سياسة القوة تتفوق على المثل العليا النبيلة. كان المشهد العام الديني لدول البلطيق موسوماً

بعلاقته مع روسيا الاستعمارية ومع القوى المحتلة الأخرى في المدة السابقة لأربعينيات القرن العشرين، ومع الاتحاد السوفياتي، كما هو واضح تماماً في أثناء النصف الأخير من القرن العشرين. ومع أن الإمبراطورية السوفياتية حاولت بدرجات متفاوتة، أن تلغي أشكال الحياة الدينية كلها، استمرت الروحانية في أحلك الاضطهادات لتعاود الظهور فقط في أواخر القرن العشرين؛ في تسعينياته، وجد السياسيون في روسيا وفي دول البلطيق الثلاث نفسها في موقع يدعو إلى الاهتمام وأنه كان يتعين عليهم أن يصوغوا قوانين تنظم الممارسة الدينية من البداية. الآن، وبعد أن «ألغي التجريم» بصدد الدين كيف ينبغي أن يعاد تنظيم المنظّمات الدينية؟ من الذي سيسمح له بالوصول الرسمي إلى السوق الدينية الجديدة؟ وكيف ستعوض الطوائف الدينية التي كانت مضطهدة في السابق عن خسائرها (أي الممتلكات التي صودرت) تحت نظام الحكم الشيوعي؟ إن الإجابة عن هذه الأسئلة يعطينا تبصراً في الدسائس السياسية المحيطة بالحرية الدينية، ولكن شرح الحاضر يتطلب فهماً للماضي. ومع الأخذ بالاعتبار التمازج بين السياسة وتاريخ روسيا ودول البلطيق على مر القرون، فنحن نعرض تواريخ كل واحدة من هذه الدول بطريقة متمازجة مركّزين أولاً على روسيا.

## أولاً: عصر ما قبل السوفيات

### ١ - روسيا

دخلت المسيحية إلى أوروبا الشرقية وروسيا ودول البلطيق عبر التوسّع التدريجي للثقافة الأوروبية شرقاً وشمالاً، في أثناء الجزء الأخير من الألف الأول من الميلاد. وحَدَّثَ تَبَنَّى روسيا للمسيحية الأورثوذكسية في العام ٩٨٨ بعد تعميد الأمير فلاديمير الأول (Prince Vladimir I)، حاكم الإمبراطورية الشرقية. وإذا أخذنا في الاعتبار الطبيعة التراتبية الهرمية التي كانت قد طوّرتها المسيحية في ذلك الوقت، فليس من المثير للدهشة أن الأورثوذكسية اكتسبت مظاهر كنيسة الدولة لأن الانعطاف إلى السلطات السياسية في ذلك الوقت ساعد على تسهيل التحوّل الجماعي إلى المسيحية من شعب مدّعن. وعلى الرغم من أن بطاركة الكنيسة الأورثوذكسية تصادموا مع القياصرة المختلفين من أجل السلطة والنفوذ في السنوات الأولى من

وجودها، ومع حصول الحكام العلمانيين على اليد العليا، كانت الكنيسة الروسية الأورثوذكسية أخيراً قد اندرجت تحت الدولة الروسية الحديثة على يد بطرس الأكبر في مطلع القرن الثامن عشر<sup>(٣)</sup>. وطوال القرنين التاليين، عاشت الكنيسة الروسية الأورثوذكسية الحياة النمطية، في السراء والضراء، لكنيسة دولة سيطرت عليها القوى العلمانية التي كانت موجودة.

الكنيسة الروسية الأورثوذكسية تمتعت في الوقت نفسه بامتيازات واسعة وعانت قيوداً جديدة. وكلاهما ناتج من مكانتها القانونية ومترتب عليها بوصفها الدين المعترف به للإمبراطورية. فقد كانت الكنيسة مدعومة مالياً من الحكومة. وكانت محمية بالقانون ضد منافسيها الدينيين، فهي وحدها التي كانت تملك حق استصباة الآخرين عن دينهم. وحتى العام ١٩٠٥ كان الارتداد عن الكنيسة من مسيحي أورثوذكسي إساءة يمكن المعاقبة عليها. ورحبت السلطات العلمانية بالمساعدة المقدمة من الكنيسة في محاربة نفوذ الطوائف الدينية غير الأورثوذكسية. وأدارت الكنيسة نظاماً فعالاً للمدارس الابتدائية في الأبرشيات في أنحاء الإمبراطورية كلها. ولكن القيود عليها كانت، مع ذلك، متعددة كانت تعيقها بيروقراطية غير كفّية. ورهبان الأبرشية... الذين كان الأساقفة يعيّنون من بينهم، عانوا نقصاً في الاتصال مع الأساقفة الذين كانوا بدورهم يتنقلون في أغلب الأوقات ليصيروا قادة فعالين في أبرشياتهم. وكان الرهبان أيضاً مرهقين بأعباء الفقر المالي وبعدد كبير من الواجبات الإدارية العلمانية... كانت الكنيسة الروسية الأورثوذكسية، إذًا، في الوقت نفسه محمية ومع الحل الوسط معاً. (Walters, 1999: 32-33).

ينبغي لهذه الحالة أن تظهر للقارئ حتى الآن بوصفها قصة مألوفة جداً لكنائس الدولة، مع أنه ربما كان شكلها أكثر تطرفاً. والمقايضات التي واجهتها الكنيسة الروسية الأورثوذكسية بين الحماية المعتمدة من السلطة

---

(٣) يقدم تاريخ الثمانمئة عام الأولى من تاريخ الكنيسة الروسية الأورثوذكسية أرضاً خصبة لدراسة المنظور النظري الملخص في الجزء الأسبق من هذا الكتاب. ولكن مجالنا الحاضر مركّز أكثر على الفترة المعاصرة، ومؤرخة من منتصف القرن العشرين. ونحن نأمل بشكل كامل أن يتولى طالب في الدراسات العليا، مبادراً، أو أكاديمي آخر، أو شخص مستقل مطلع على التاريخ ليقوم بهذا التحدي.

والدعم المالي والاستقلال الذاتي المؤسسي، تعكس حالة الكنيسة الإنجيلية في إنكلترا والكنيسة الكاثوليكية في أمريكا اللاتينية التي تقدّمت مفصلة في الفصول السابقة بشكل جيد تماماً. وزيادة على ما تقدّم، فالمقايضات التي وردت مفصلة في النص السابق تخدم بشكل جيد لتدعم تجريبياً البديهيّات النظرية والافتراضات التي طورت هنا، أي إن المنظمة الدينية المهيمنة تستطيع أن تحصل على حماية مهمة من الأقليات الدينية (الافتراض (١) و(١٤)). ويتمتع السياسيون مراراً بالقدرة على السيطرة على مثل هذه المؤسسة الدينية لأنها تقدم وسيلة أخرى لممارسة السيطرة على السكان الافتراض (٢). ولكن مع صيرورة المنصب السياسي أكثر أمناً، كانت رغبة حكام الدولة في تقديم كل شيء ترغب فيه كنيسة الدولة تميل إلى التبدّد (الافتراضان (٥)، (١٥)) وتبدأ التعددية الدينية تنشأ بين عامة الناس من المجتمع الافتراض (٥ب)).

في التدبّر بعد وقوع الأحداث، كانت نتائج الحالة الرسمية للكنيسة الروسية الأورثوذكسية مُتَوَقَّعة. وكما لاحظ المؤرخ المشهور روبرت سيرفيس (Robert Service)، ضمرت الكنيسة الروسية الأورثوذكسية على مرّ الزمن، والمؤمنون بالله المخلصون نظروا إلى سبل أخرى من الإيمان لتحقيق أشواقهم الروحية متى وحيث كانوا يستطيعون.

في القرن السابع عشر وقع انشقاق كبير في الكنيسة الروسية الأورثوذكسية حين حاول البطريرك نيكون (Nikon)، بالتواطؤ مع القيصر أليسكي (Alexei)، إصلاح الطقوس الدينية. ونتيجة لذلك كان هناك خروج كبير إلى الأراضي الواقعة على حدود الدولة الموسكوفية (Muscovite) من الروس الذين كانوا عازمين على البقاء مواليين للتقاليد، وصار يُعرف اللاجئون باسم «المؤمنين القدامى». وعلى الرغم من أنهم كانوا هم أكبر مجموعة من المناوئين للكنيسة الرسمية، فقد كان هناك الكثير من الطوائف الدينية الأخرى من المسيحية في روسيا، وزاد التنوّع في القرن التاسع عشر حين زادت أعداد أتباع المعمودية، والمؤمنين بالمسيح والخلستيين والسبتيين، والتولستويين<sup>(٤)</sup>، حتى الكنيسة الروسية الأورثوذكسية كانت

---

(٤) الخلستيون (Khylsty)، المؤمنون بالمسيح، كانوا فرقة دينية صوفية منشقة عن المسيحية الأورثوذكسية وانغمسوا في شعائر الجلد بالسوط وفي شعائر زهد أخرى. انظر: Sabrina P. Ramet =

خادماً غير مرضي للدولة العلمانية على مستوى الأبرشيات. كان كهنتها مضرب الأمثال في العوز وكانوا سكارى وجهلة، وكثيراً ما اتبعوا مطامح جماعة المصلين الريفين أكثر مما اتبعوا تعليمات الأساقفة. وتحت السطح، كانت «روسيا المقدسة» على بعد طريق طويل عن أن تكون متجانسة (Service, 2002: 47).

هذه الملاحظة تذهب في طريق طويل نحو بيان المعقولة الظاهرة للبديهية (١)، التي تشدد على أن التفضيلات الدينية في المجتمع تفضيلات تعددية<sup>(٥)</sup>. وستصير هذه النقطة مهمة حين ننتقل في نهاية المطاف إلى بحث الفترة المعاصرة. وتستطيع كنائس الدولة المضعفة، التي استمالتها الدولة، أن تحفظ موقعها المهيمن فقط، في مجتمع ديني تعددي باكتساب الدعم القسري للدولة في تحديد الحرية الدينية. ورغبة القادة العلمانيين في التسليم لهذه الطلبات، وما الذي يستطيع الدين المهيمن أن يقدمه للسياسيين في المقابل، هو الذي سيقرّر مستوى الحرية الدينية التي ستنشأ عن ذلك. وللأغراض الحالية، على كل حال، يكفي أن نلاحظ أن الكنيسة الروسية الأورثوذكسية كانت مصطفة اصطفاً قريباً مع الدولة القيصرية

---

*Nihil Obstat: Religion, Politics, and Social Change in East Central Europe and Russia* (Durham, NC: = Duke University Press, 1998).

ومعتقداتهم اللاهوتية استذكرت بعض فرق العارفين بالله في المسيحية السابقة وتشكلت في أواخر القرن السابع عشر ومطلع القرن الثامن عشر، وبقيت المجموعة صغيرة نسبياً حتى اختفت، إلى درجة ما، بعد الثورة الشيوعية. وكان راسبوتين، المستشار السيئ السمعة للقيصر نيقولاس الثاني السيئ الطالع ولعائلة رومانوف، يعد مهماً بين أتباع الخلستيين. وكان التولستويون أتباع فكرة دينية من ليو تولستوي (١٨٢٨ - ١٩١٠) وقد يمكن أن يعتبر نسخة أورثوذكسية من اللاهوت المحرر في القرن التاسع عشر. وشمل لاهوتهم تفضيلاً للمنهج السلمي واعتقاداً في أن مملكة الله يمكن أن تكون مخلوقة هنا على الأرض عن طريق كمال الإنسان. قارن ب: Rene Fuenoep-Miller, «Tolstoy the Apostolic Crusader», *Russian Review*, vol. 19 (1960), pp. 99-121.

حاولت الكنيسة الأورثوذكسية الروسية أن تقمع هذا المنافس الروحاني المتطرف طوال أواخر القرن الثامن عشر. انظر: Arto Luukkanen, *The Party of Unbelief: The Religious Policy of the Bolshevik Party 1917-1929* (Helsinki: Suomen Historiallinen Seura, 1994), p. 39.

وعلى الرغم من مواقفهم التقدمية (وأحياناً الفوضوية) فقد أهلكوا تقريباً على يد السوفييات. (٥) من الناحية الواقعية، البديهيات (أو الفرضيات) ليست بالصحيحة ولا هي بالخاطئة بل هي بالأحرى عناصر التعريف في المناقشة، وصدق المناقشة يستقر على الحد الذي تنسجم فيه الافتراضات المتولدة من النموذج النظري انسجماً حسناً مع الحقيقة التجريبية. وعلى كل حال، وبمعنى عملي أكثر، يجب أن تكون فرضيات النموذج على الأقل معقولة إلى درجة ما.



لأسباب يمكن التكهن بها حين اكتسحت الثورة الشيوعية المجتمع الروسي ووجهته في اتجاهات جديدة.

يجب أن نلاحظ أن بيئة تفضل الحرية الدينية بدأت في الظهور في روسيا في أثناء السنوات الأولى من القرن العشرين. فمع شعور القيصر نيقولاس الثاني بالضغط من المصلحين الليبراليين في الأمة، كانت هناك رغبة أكبر في السماح للبعثات التبشيرية الأجنبية بدخول البلاد. وتعززت هذه الحرية بقانون سنّه الدوما الليبرالي في العام ١٩٠٥ منح بموجبه الطوائف الدينية غير الأورثوذكسية الحق القانوني الكامل لاستصحاء الآخرين عن دينهم. واستغل عدد من البعثات هذا الإعلان ولكن قدرتهم على التوسع بأعداد كافية كانت محدودة بالاضطراب الاجتماعي لذلك الوقت، وبالحرب العالمية الأولى في نهاية المطاف. وبدأت الحكومة المؤقتة للعام ١٩١٧ بحوارات تتعلق بفصل الكنيسة عن الدولة في صيف ذلك العام الفاجع، ولكن مداولاتهم صارت لا قيمة لها بعد أن استولى البلاشفة على السلطة في موسكو في شهر تشرين الأول/أكتوبر (Walters, 1999: 40-41). وسوف يبدأ قدر روسيا النهائي مجدداً من تلك النقطة.

## ٢ - دول البلطيق

في المقارنة مع روسيا، يمثل تاريخ أمم البلطيق مشهداً دينياً أكثر اختلافاً. فالكاثوليكية والمسيحية الأورثوذكسية واللutherية والكالفينية تتقاطع في أراضي البلطيق بين القرنين الثالث عشر والثامن عشر، ففي القرن الثالث عشر تم الاستيلاء على ليفونيا (Livonia) (وهي تقريباً إستونيا ولااتفيا في الوقت الحاضر)<sup>(٦)</sup> بالتدريج في حملة صليبية من سوورد برذر (Sword Brethren)،

---

(٦) في عمله الحاسم، يشير جورج فون روخ إلى أن «المصطلحات الفنية لتاريخ البلطيق ليست من دون مخاطرها». انظر: Georg Von Rauch, *The Baltic States: The Years of Independence, 1917-1940*, translated by Gerald Onn (London: C. Hurst, 1974), p. xiii.

وتشير ليفونيا عموماً إلى منطقة حكم فوقها النظام التوتوني من ١٢٠١-١٥٦١ الذي كان مكوناً من ثلاث مقاطعات: إستونيا وليفونيا وكورلاند. وعاش في هذه المنطقة أربع مجموعات متميزة: إستونيون ولااتفانيون وليفونيون وكورتلانديون، والمجموعتان الأخيرتان اندمجتا في نهاية الأمر في المجموعتين الأوليين. وبعد انهيار النظام، وقعت ليفونيا تحت الحكم السويدي والبولندي، وبعدئذ الحكم الروسي. وفي نهاية الحرب العالمية الأولى، برزت إستونيا ولااتفيا =

(أخوة السيف) (وبعد ذلك من الفرسان التوتون) والتجار الألمان الذين أسسوا مدينة ريغا لتكون قاعدة للتوسع التجاري والديني (Raun, 2001: 15-16). وبرزت بنية اجتماعية من القنّانة في ليفونيا وكانت الأغلبية الساحقة من التابعين للإقطاع من الألمان الذين استثنوا السكان المحليين من أكثر القطاعات ربحاً من التبادل التجاري، بالإضافة إلى التراتبية الهرمية الكنسية في الكنيسة الكاثوليكية.

والليتوانيون إلى الجنوب هزموا بنجاح الفرسان التوتون في العام ١٤١٠<sup>(٧)</sup>. وابتداءً من العام ١٣٨٦، كانت ليتوانيا موحدة مع بولندا الكاثوليكية من طريق زواج ملكي وفي العام ١٥٦٩، صارت مملكة بولندا والدوقية الكبرى لليتوانيا كومونولثاً، عرف باسم الجمهورية، وتشارك في الأرض والسياسة، ويكون المذهب، رسمياً، كاثوليكياً<sup>(٨)</sup>. ودام هذا الاتحاد حتى العام ١٧٩٥ حين اتفقت روسيا وألمانيا والنمسا على تقسيمها بحسب مصالحهم في ضم الأرض.

وبسبب جوار ليفونيا القريب من ألمانيا، فقد وصل الإصلاح بسرعة، وخبر الناس بعض المنافع التي كانت قصيرة العمر. ولم يكن الإصلاح الديني هنا محرراً لا بالمعنى السياسي ولا بالمعنى القومي مثلما كان يعني للأراضي الألمانية إلى الغرب وإلى الشمال. وبعيداً عن أي روح من المثل العليا الدينية اللوثرية المنادية بالمساواة بين البشر، كان ألمان البلطيق يشيرون إلى السكان المحليين بمجرد القول إنهم (غير ألمان)، وهي إشارة

---

= بوصفهما دولتين مستقلتين، في البلاد التي شكلت، تقريباً، ليفونيا السابقة. ليتوانيا (على الرغم من أنها لغوياً متصلة مع اللاتفانيين) خبرت تاريخاً مختلفاً جداً قبل القرن العشرين، متحدة مع بولندا لعدة قرون، وصارت دوقية كبيرة في حدّ ذاتها. وهكذا، تشير دول البلطيق إلى إستونيا، ولاتفيا، وليتوانيا ما بعد ١٩١٨، في حين تشير المقاطعات البلطيقية إلى أراضي لاتفونيا السابقة.

(٧) في معركة زالغيريس (Žalgiris) (وأيضاً غرونولد، تاننبرغ) حقق جيش معظمه من البولنديين والليتوانيين نصراً حاسماً ضد الألمان والنظام التوتوني. والليتوانيون فخورون جداً بهذا الحدث التاريخي إلى درجة أنهم سمو فريقهم لبطولة كرة السلة الذي تم تجهيزه باسم «الأموات الشاكرون»، غريغول ديد، على اسم المعركة.

(٨) في القرن الخامس عشر، امتدت الدوقية الكبرى لليتوانيا من البلطيق إلى البحر الأسود، مشتملة على بيلاروسيا، وأوكرانيا، والحافة الغربية لروسيا بحسب الوقت الحاضر، ومحتضنة منطقة شاسعة متعدّدة الثقافات ومتعددة الأديان.

غير مثيرة للتعاطف بشكل خاص. في عشرينيات القرن السادس عشر تأسست جماعات المصلين في ريغا وكانت تقدّم الموعظة باللغة العامية المحلية، وبدأت الكنيسة توظّف رجال دين غير ألمان (Plakans, 1995: 32). وأول شعائر دينية باللغة الإستونية أقيمت في المناطق الحضرية في ثلاثينيات القرن السادس عشر. ولم يُظهر نبلاء الأراضي إلا اهتماماً قليلاً، على كل حال، بالحركة (Raun, 2001: 24). والهيمنة القانونية للكنيسة اللوثرية التي أدخلها ألمان البلطيق كانت راسخة بحزم في أثناء القرن السابع عشر تحت الحكم السويدي، وكان ألمان البلطيق فيها يقاوضون الولاء للتاج السويدي في مقابل الهيمنة الدينية المستمرة.

ولكن القرن الثامن عشر، على كل حال، جلب التغيرات السياسية والاجتماعية التي ستؤدي إلى قلب المحاولات السابقة التي بذلت من أجل تكييف السكان المحليين وخدمتهم. وفي العام ١٧١٠، احتل بيدر الأول جزءاً من ليفونيا التي سقطت جميع أراضيها، في نهاية المطاف، تحت سيطرة الإمبراطورية الروسية. واكتسب نبلاء المناطق المنظمون نفوذاً على قضايا الكنيسة. ولم تكن الكنائس قادرة على أن تُجمّع من الثروة ما يكفي لها لتدير نفسها، والحكومة الروسية منحت النبلاء الحق في القيام بالمهمة. وكان ملاك الأرض يملكون الحق في تعيين رجال الدين وكانوا لا يأخذون بحسبانهم تعيين الرجال الذين كانت عائلاتهم تنتمي إلى طبقة الفلاحين (Plakans, 1995: 65)، وهي حالة تُذكر بالرعاية الملكية الكاثوليكية التي كانت تمارس في جنوب أوروبا وأمريكا اللاتينية. ومرة أخرى، نحن نرى هنا كيف تُنشئ الضرورات السياسية والدينية وضعاً تصير فيه الكنيسة والدولة حليفين وثيقين.

الحالة في ليتوانيا كانت مختلفة، على كل حال، فأفكار الإصلاح الديني في الأصل أثارت اهتمام نبلاء بولندا وليتوانيا. والحركة الإصلاحية الكالفينية قامت بغزوات في صفوف النبلاء البولنديين، «وبحلول النصف الثاني من القرن السادس عشر، كان عِلْيَةُ النبلاء الليتوانيين بروتستانتين، لكل النوايا والأغراض العملية» (Musteikis, 1988: 51). ولكن مستشار ليتوانيا، وهو المناادي بالإصلاح وقائده، رادفيلد الأسود (Radvila the Black)، تأرجح في النهاية بين الكالفينية واللوثرية والآريانية في سنواته الأخيرة.

وحين مات في العام ١٥٦٥، رجعت عائلته وعائلة أخرى زعيمة إلى الكاثوليكية، وهو ما كسر قوة البروتستانتية في ليتوانيا إلى الأبد. موستيكيس (Musteikis) يشدد على حقيقة أن هذه الصراعات الدينية حدثت تقريباً بشكل حصري في الطبقات العليا. وفي ذلك الخصوص، جُعِلت الخيارات حول تكوين السوق الديني، جُعِلت على مستوى النخبة بصرف النظر عن تفضيلات كتلة المستهلكين المحتملين، واستندت القرارات المتخذة في الغالب إلى الأحلاف السياسية أكثر من الرغبات الدينية الحقيقية وأذواق «الشعب العام». وبعد موت رادفيل، «اقتنع النبلاء من دون إكراه وذلك، لأنهم لأسباب سياسية، وجدوا من المناسب لهم أن يتبعوا مثال المغول، (Musteikis, 1988: 51). فمن وجوه عديدة، حينئذ، امتلك الليتوانيون ما هو مشترك مع بولندا الكاثوليكية أكثر مما امتلكو مع لاتفيا وإستونيا.

والمقاطعات البلطيقية في ليفونيا استبقت نسبياً مستوى عالياً من التجانس العرقي حين وصل القرن التاسع عشر إلى ختامه. ومع ذلك، فالإمبراطورية الروسية، هي لاعب رئيس للتغيير على الأفق الشرقي، كانت قد بدأت من قبل، تؤثر في التكوين المذهبي للمنطقة. ومع منتصف سنوات القرن التاسع عشر، كان نشر الأورثوذكسية قد صار طريقة في الترويس، واضعاً منطقة البلطيق تحت التأثير المتزايد للام روسيا. وبين العام ١٨٤٥ والعام ١٨٤٨، تحول ما يقارب خمسة وستين ألف إستوني إلى الأورثوذكسية معتقدين أن ذلك كان سيعفيهم من ضرائب معينة ومن الخدمة العسكرية ويزودهم بوسائل أخرى لرفع مستوى معيشتهم في زمان كانت المعيشة فيه صعبة.

مدعومة بالإشاعات التي كانت تشيع أن القيصر كان يقدم أرضاً مجانية للمستعمرين في الأجزاء غير المسكونة من الإمبراطورية الروسية، تحول الفلاحون الإستونيون لأول مرة إلى إمكانية الهجرة الشرعية؛ حلاً لمشكلاتهم الاقتصادية. وفي الحقيقة، لم تكن القاعدة التي قامت عليها حركة التحول قاعدة دينية، بل هي اجتماعية واقتصادية. وعلى الرغم من أن أحبار الأورثوذكسية في ليفلاند (Livland) قبلوا المتحولين الجدد عن طيب خاطر، لم تتبع ذلك التحول أي منافع دينية (Raun, 2001: 45).

فالأورثوذكسية، إذًا، جاءت إلى البلطيق من خلال سياسة رمي الطعم

والإغراء المخادع. والمقايضات هنا مقايضات تدعو إلى الاهتمام لأنها تتلاءم، على نطاق واسع، ضمن الإطار النظري المطور في الفصل الثاني. فنحن نستطيع أن نرى هنا كيف أن روسيا كانت تستخدم النفوذ الديني لتمد سلطتها السياسية على المنطقة الافتراض (٢) وعرضت إغراءات مادية متنوعة لتحقيق هذه الغاية. وشعب ليفونيا لم يكن بالضرورة مقبلاً لاهوتياً على حبّ معانقة الكنيسة الأورثوذكسية بقدر ما كان الشعب يحاول أن يكيّف نفسه مع القبضة الاقتصادية والسياسية والعسكرية للدولة الروسية.

وفي الوقت نفسه، خبرت الكنائس اللوثرية البلطيقية مشكلات متزايدة. فالإستونيون اعترضوا على حقيقة أن النبلاء الألمان ما زالوا يسيطرون على تعيين القس، واستمرت أكثرية منهم من الألمان (Raun, 2001: 80). ويلخص المؤرخ ديفيد كيربي (David Kirby) تلخيصاً جيداً الصراع في الكنيسة اللوثرية في دول البلطيق في القرن التاسع عشر:

في مقاطعات البلطيق، كانت لانديسكيرشي (Landeskirsche)، أي الكنيسة الوطنية، تحت تهديد من أولئك الذين كانوا يرغبون في إضعاف المكانة المتميزة للألمان البلطيق، وعلى الرغم من أن الأكثرية الكبيرة من الإستونيين واللاتفيانيين بقيت ضمن التقليد الإنجيلي اللوثيري، فهم، مع ذلك، لم يكونوا يستطيعون الاعتناق الصادق لادّعاءات ومبادئ سادتهم السابقين (Kirby, 1995: 152-153).

وعلى الرغم من أن اللوثرية قد صارت هي مذهب الدولة في الكثير من البلاد الأوروبية، لم يكن ذلك ليحدث، مع ذلك، في منطقة البلطيق، لا في الوقت الذي بقيت فيه ليفونيا تحت الحكم الأجنبي ولا حين صارت إستونيا ولاتفيا أولاً دولتين مستقلتين في العام ١٩١٨. وضمن الحضور المتنامي للطوائف الدينية المتعددة، ومن جملتها تأثير الأورثوذكسية الروسية، أن إنشاء كنيسة مفردة للدولة لن يكون حكيماً من الناحية السياسية لأنها كانت ستؤدي إلى استعداد قسم لا يستهان به من السكان (كما هو في الافتراض (٤ ج))، وعلى وجه الخصوص إذا كان الشعب يبصر تلك الكنائس على أنها توسّع المدى الذي يصل إليه المتحدثون الأجانب.

في هذا، كانت مقاطعات البلطيق وليتوانيا قد امتلكت شيئاً مشتركاً بينهما: «كلتاها كانت قد خضعت لحملة ترويس مصممة ليس لتدمير إحساسهم المتنامي بالهوية القومية فقط ولكن لتدمير ولائهم المذهبي أيضاً، وكان على كليهما أن تُشدد على كلٍّ من استقلالها الاجتماعي والثقافي عن سادتهم البولنديين، أو بالتبادل، الألمان» (Von Rauch, 1974: 20). وفي أواخر القرن التاسع عشر، بدأت روسيا الاستعمارية جهوداً لترويس ليتوانيا، لا من خلال الإغراءات الواضحة للتحويل إلى الأورثوذكسية مثلما حدث في الأراضي إلى الشمال من ليتوانيا، ولكن من خلال محاولات لعزل ليتوانيا عن بولندا المجاورة وإضعاف الكنيسة الكاثوليكية بحملها قسراً على استعمال الأبجدية السيريلية (Cyrillic) الروسية. ولاحت فرصة لمتابعة هذه الاستراتيجية بعد صدور مرسوم التحرير في العام ١٨٦١، وهو إجراء إصلاحي واضح يحرّر الأفنان من ظروفهم من الرق القانوني والمالي (Service, 2002: 48). ولكن من سوء الحظ أن أليكسندر الثاني لم يف بوعده في تقديم الأرض للأفنان الليتوانيين الذين كان قد حررهم في العام ١٨٦١. وهذا ما زوّد البولنديين بحجة لإغراء الفلاحين الليتوانيين بالالتحاق بهم في محاولتهم لإعادة تأسيس الجمهورية، مستخدمين الدين شعاراً موحداً للحشد حوله:

المجلس البولندي (الحكومة الوطنية) (Rząd Narodowy) . . . لم يناشد المشاعر الوطنية الليتوانية، ولكنه سعى للحصول على المساعدة الضرورية من الفلاحين، واعدأ بتقديم الأرض بلا مقابل (الإصلاح القيصري في العام ١٨٦١ تطلّب من الناس أن يدفعوا في مقابل الأرض التي تسلموها) ومقنعاً إياهم بشدة بأن من الضروري الدفاع عن الإيمان الكاثوليكي من الإيمان الأورثوذكسي الذي كان يجري فرضه بالقوة عليهم (Vardys, 1997: 223).

وردت روسيا على هذه الانتفاضة البولندية الليتوانية في العام ١٨٦٣ بفرض حظر على الأبجدية الرومانية المستخدمة بشكل عام في طباعة اللغة الليتوانية، وهذه إشارة واضحة إلى أن ليتوانيا كانت أرضاً روسية (للحرف السيريللي). وعارضت الكنيسة الكاثوليكية الليتوانية هذه المحاولة المفصّوحة للترويس ونظّمت نشر المواد الدينية بالحرف اللاتيني في بروسيا المجاورة ثم هربت النصوص إلى ليتوانيا. ولا غرابة أن الكنيسة الكاثوليكية

صارت لاعباً مهماً في ترويج وحفظ القومية الليتوانية<sup>(٩)</sup>، وهو دور سوف يستمر طوال القرن العشرين، ومن أجله سوف تكافأ بتشريع محاب لها بعد نيل الاستقلال بوقت قصير بعد الحرب العالمية الأولى ثم بعد الانفصال حرة عن نفوذ السوفيات في تسعينيات القرن العشرين.

بالنسبة إلى دول البلطيق، شهد القرن العشرون تحولات حادة في السلطة السياسية. في نهاية الحرب العالمية الأولى، أنشأت إستونيا ولاتفيا دولتيهما الأوليين المستقلتين وأعادتا ليتوانيا تأسيس سيادتها. وعلى الرغم من أن الانتباه لمسألة الحرية الدينية لم يكتسب زخماً في كل العالم حتى الجزء الأخير من القرن العشرين، ضمنت دساتير هذه الجمهوريات الحديثة، مع ذلك، الحرية الدينية، وخلافاً لجيرانهم الشماليين والأوروبيين الغربيين، لم يؤسسوا كنائس دولة. وهذا ما يمكن التكهن به، ولكون الكنيسة الكاثوليكية هي الدين المهيمن والذي يؤدي دوراً سياسياً مهماً في مقاومة النفوذ الخارجي، فقد منحت هذه الكنيسة حقوقاً خاصة في جمهورية ليتوانيا (كما هو في الافتراض (٤أ))، الذي يقول: إن الطوائف الدينية المهيمنة هي في الغالب قادرة على أن تجعل تفضيلات سياستها تتحقق). وقد رأى رجال الدين الكاثوليك أن من الواجب الديني أن يكونوا منخرطين في التطور السياسي للأمة (Vardys, 1997). أما إستونيا ولاتفيا، وقد كانتا تملكان بيئة دينية لا يهيمن عليها مذهب مفرد، فقد تجنبنا أن نهبا مثل هذه الامتيازات لأي طائفة دينية معينة.

والتركيب المذهبي لإستونيا بين الحربين كما هو مسجل في أول إحصاء في العام ١٩٢٢ يكشف حالة من الازدواج الديني: فمن مجموع السكان البالغ مليوناً وعُشر مليون نسمة، ادّعى ٧٩ في المئة أنهم لوثريون، و١٩ في المئة أنهم أورثوذكس، ومجرد ٠,٢ في المئة أنهم كاثوليك. وعلى الرغم من أعداد الكاثوليك الصغيرة، لم يميّز قانون العام ١٩٢٥ عن الروابط الدينية وأحلافها، وهو القانون الذي حكم تسجيل الهيئات الدينية، لم يميّز، مع ذلك، ضد الكاثوليك (Salo, 2002: 282). أما

---

(٩) وهذا من المفارقات، إذا أخذنا بالاعتبار أن المجلس البولندي حاول أن يتجنب تأجيل لهب القومية الليتوانية باللجوء إلى مناشدة التراث الديني المشترك.

لماذا كان يتعين منح الكاثوليك مستوى عالياً نسبياً من الحرية في ذلك الوقت، فهي مسألة كان يمكن تتبعها في السياسة الدولية. فقد طلبت عصبة الأمم من دول البلطيق، وهذا جزء من استقلالها، أن توّقر ضمانات للأقليات داخل حدودها، ومن جملة الأقليات سادتهم الألمان والروس السابقون (Von Rauch, 1974: 135-136). وكان الدستور الإستوني للعام ١٩٢٠ قد امتدح بوصفه جديراً بالملاحظة في مدى ضماناته، التي تجاوزت دستور ويمار (Weimar Constitution) الذي كان قد وُضع بحسب نموذج: «إنه في حماية الأقليات... أن الدستور الإستوني هو أفضل ما عرف وأكثر ما امتدح. فالأقليات العنصرية والعرقية واللغوية أعطيت كلها حقوقها الخاصة» (Blaustein and Sigler, 1988: 389). والقادة القوميون الذين كانوا أخيراً على حافة اكتساب ما سعوا للحصول عليه كثيراً وهو استقلال الأرض كانوا سيوافقون بالتأكيد على التسامح مع قطاع صغير من السكان لم يكن يطرح أي تهديد حقيقي على الطوائف الدينية الأخرى. والانتهاكات بين الطوائف الدينية التي يقوم بها رعايا الأبرشيات لا تعرض إلا مشكلة صغيرة لأن كل واحدة من الطوائف الدينية التي ذكرت كانت طائفة واضحة بشكل كافٍ.

بحلول العام ١٩١٨، كان لدى لاتفيا سكان أورثوذكس بعدد مهم. وزيادة على ذلك، كان الإصلاح الديني المعارض في لاتفيا (The Counter Reformation in Latgale)، المنطقة الجنوبية الشرقية من لاتفيا، كان أيضاً ناجحاً تماماً، ويثير مشكلات محتملة للوحدة بالنسبة إلى الأمة الفتية. وكانت منطقة لاتفيا قد وقعت تحت حكم الكومنولث البولندي - الليتواني وطوّرت تحديداً لهوية كاثوليكية قوية. وهكذا، شهدت لاتفيا درجة من التعددية الدينية في منعرج القرن أعلى من جارتها الشمالية. وتقسيم المذاهب يكشف عن هيمنة لوثرية أقل في إستونيا: ٥٩ في المئة من المقيمين كانوا لوثريين و ٢٠ في المئة من الكاثوليك، و ٩ في المئة من الأورثوذكس، و ٧ في المئة من اليهود، و ٤ في المئة من قدامى المؤمنين، وواحد بالمئة من السكان انتمى إلى مجموعات دينية صغيرة أخرى (Bērziņš, 2000: 109).

كانت مسألة التسامح الديني مركزية للنجاح المحتمل للاتفيا المستقلة المؤسسة حديثاً، وقمع أي مذهب من المذاهب التاريخية كان يعني على وجه الاحتمال اضطراباً اجتماعياً وفرصة ضائعة لتأمين السيادة



أخيراً. وبسلطتها القانونية، وقّعت الحكومة اللاتفية اتفاقية مع الفاتيكان تضمن بموجبها الحرية الدينية للسكان الكاثوليك في لاتفيا. وكان الخطر هو أن اللاتفيليين سيخافون من التمييز في دولة لوثرية وأن يقرروا ألا يتحدثوا معها (Balodis, 2000). وهكذا، كانت لاتفيا تُشد في ثلاثة اتجاهات: من الأوروذكسية من الشرق، ومن اللوثرية من الغرب، ومن الكاثوليكية من الجنوب الشرقي. وإذا تحدثنا من الناحية السياسية، فإن نقص التجانس الديني وضعف الجمهورية الجديدة كان يعني أن تأسيس كنيسة دولة لاتفيا لم يكن خياراً قابلاً للحياة. ومن حسن الحظ، أن الفصل الجغرافي والعنقي للطوائف الدينية كان يعني أنه لا طائفة من الطوائف تتنافس حقيقة مع أخرى. ولذلك، هذا ما جعل هذه الحرية الدينية مستساغة أكثر للقادة في كل مذهب<sup>(١٠)</sup>.

على الرغم من الرغبة في توفير حرية متساوية للطوائف الدينية التاريخية الرئيسة، أظهر قادة لاتفيا قلقاً بشأن بعض القادمين الجدد من المتدينين. وبحسب ما ذكره نيكاندرس جيلز (Nikandrs Gills)، كانت تعمل أكثر من ثلاثمائة طائفة دينية صغيرة في لاتفيا في أواسط ثلاثينيات القرن العشرين. ولاحظ جيلز أيضاً أن الهم الأول عند المجتمع اللاتفي كان إنشاء دولة مستقلة ناجحة، وهو الأمر الذي ولد حالة كان قد سمح فيها للكنائس التاريخية بحرية جوهرية. ولكن الأقليات الدينية الجديدة نسبياً كان ينظر إليها بعدم ثقة وبالخوف من أن تكون من العملاء للنفوذ الأجنبي. وعلى سبيل المثال، شهود يهوه، الذين وصلوا إلى لاتفيا في مطالع عشرينيات القرن العشرين حصلوا على مكانة قانونية في العام ١٩٣٣ تحت عنوان الرابطة الدولية لطلاب الإنجيل. ومع ذلك ففي العام ١٩٣٤، وبسبب احتجاجات من سلطات الدولة ومن كنائس الخط الرئيس، فقدت المنظمة

---

(١٠) قارن هذه الحالة مع أمريكا اللاتينية. فالكنيسة الرومانية الكاثوليكية هناك لم تكن مهددة أبداً تهديداً جدياً من الكنائس البروتستانتية العرقية التي بقيت منكفئة على حالها ولم تسع إلى تحويل الكاثوليك. وحين جاء البروتستانت الإنجيليون إلى المنطقة فقط مع النية على كسب صابئين، حينئذ شعرت الكنيسة الكاثوليكية بالحاجة إلى حشد جماعات الضغط في سبيل قيود تفرض على دينهم البروتستانتي. انظر (Gill, 1998: 81-95).

على مثل هذه الحال كانت الحالة في لاتفيا، ولم تكن أي طائفة دينية من الطوائف الكبيرة قد هددت رعايا الآخرين.

مكائنها القانونية ولم يسمح لها بتجديدها في لاتفيا المستقلة قبل التجديد الذي تلا الاحتلال النازي والسوفيياتي (Gills, 2000). سياسة الحرية الدينية، كما هو منصوص عليها سابقاً، شفافة تماماً، فالرغبة في تحقيق سيادة سياسية أنشأت حافزاً للسماح بالحرية الدينية لمصلحة احتكار قلة دينية منفصلة جغرافياً (لئلا تقوم أي مجموعة بعمل «حق نقض» على توحيد لاتفيا)، ولكن القادمين الجدد المنافسين روحياً قد واجهوا تشريعاً أكثر تقييداً لهم.

مع الأخذ لكل واحد بالحسبان، كان الاقتصاد السياسي للمشاهد الدينية الروسية والبلطيقية قبل عصر السوفييات<sup>(١١)</sup> مشابهاً لاقتصاد أوروبا في أثناء الفترة القروسطية. وعلى الرغم من حقيقة أن التفضيلات الدينية في صفوف السكان قد تكون متنوعة، كانت القرارات التي اتخذت حول أي دين سيهيمن مؤسسياً على أي منطقة، كانت قرارات اتخذتها النخب السياسية، وكانت مستندة بشكل نموذجي إلى حسابات استراتيجية تعلقت ببقاء النخب السياسية و/أو الآمال القومية. وعلى الرغم من أن التحول الروحي لأم الأمير فلاديمير إلى الأورثوذكسية في روسيا قد يكون استلهم حقاً بالإيمان الشخصي، فمن الصعب، مع ذلك، أن نحاجج أن الكنيسة الأورثوذكسية لم يتلاعب بها قياصرة المستقبل ولم يستخدموها لمنفعتهم الخاصة. وهذا لا يعني أن الكنيسة الروسية الأورثوذكسية كانت لاعباً سلبياً في كل هذا، وتوافقاً مع الافتراض أن الأديان المهيمنة سوف تفضل سوقاً دينية منظمة تنظيمياً ضيقاً محكماً يخمد التنافس الطائفي الديني فالمسؤولون في الكنيسة الروسية الأورثوذكسية استفادوا كثيراً من علاقتهم بالملكية. فالانشقاقات ثارت وبعض المعتقدات غير الأورثوذكسية (مثل أتباع المعمودية) وجدوا مكاناً يعيشون فيه، وهو ما يكشف أن تفضيلات دينية متنوعة وُجدت فعلاً تحت طبقة خفيفة من الصداً من حماية الحكومة للهيمنة الأورثوذكسية. وأما بالنسبة إلى دول البلطيق، فإن موقعها الجغرافي وضعها عند تقاطع الطرق لثقافات ومصالح سياسية عديدة. المصالح

---

(١١) يبدأ هذا العصر بالثورة البلشفية في روسيا في العام ١٩١٧ والاحتلال السوفيياتي لدول البلطيق في العام ١٩٤٠ (قطعه الاحتلال النازي لمدة ثلاث سنوات).

الألمانية والبولندية امتزجت وتصارعت مع المصالح المحلية للليتوانيين ولمناطق البلطيق الأخرى (أي لاتفيا وإستونيا المعاصرتين) لتنشئ ما يشبه اللحاف المرقع من الانتماءات الدينية، مع وجود بعض الطوائف الدينية في مناطق معينة أكثر هيمنة من غيرها. والتكوين المذهبي الناتج لمنطقة البلطيق سيؤدي دوراً مهماً في تقرير القوانين المتعلقة بالحرية الدينية في نهاية القرن العشرين. ولكن قبل أن نصل إلى تلك النقطة، من المهم أن نفهم كيف أعاد وصول الشيوعية تشكيل المشهد الديني بطرق ما زالت أصدائها تتردد حتى هذا اليوم.

## ثانياً: العصر السوفياتي

### ١ - روسيا السوفياتية

صعود البلاشفة إلى السلطة في روسيا في العام ١٩١٧، أشر على نقطة تحول حاسمة بالنسبة إلى تاريخ الدين في روسيا، فبين عشية وضحاها تقريباً، أعيدت كتابة علاقات الكنيسة والدولة في صيغة حاسمة، أولاً في روسيا وبعدئذ في البلاد التي مدّ الاتحاد السوفياتي سيطرته (المباشرة وغير المباشرة) عليها، وعلى الرغم من أن الدستور المكسيكي للعام ١٩١٧ احتوى على عناصر من القمع الديني التي عكست كالمرآة ما كان الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي على وشك أن يضعه بالقوة الكاملة، أي الإنكار القانوني للدين المؤسسي في البلاد، فالثوريون المكسيكيون لم يضاهاوا أبداً الغضب العنيف للسوفييات حين وصل الأمر فعلياً إلى محاولة محو التأثير الديني من المجتمع. وجاء فصل الكنيسة والدولة سريعاً وغاضباً في روسيا بعد الثورة، حتى مع فوضى نموذجية تلت تحولاً متطرفاً في الحكومة، ومع حرب أهلية ضدّ الروس البيض المعارضين للثورة كانت تلفت نظر القادة البلاشفة في القمة. وعملية قمع الدين بدأت في أواخر شهر كانون الثاني/يناير ١٩١٨، بعد ثلاثة أشهر فقط من استيلاء أتباع فلاديمير لينين بشكل فعال على السيطرة على الأمة. ولنفهم الجدية التي تابع بها الشيوعيون هدفهم في محو الدين من المجتمع، أنعم النظر في أن هذا الواجب كان قد أعطي لأحد أهم الأشخاص المفكرين في الشيوعية

الروسية، وهو ليون تروتسكي (Leon Trotsky) (Dickinson, 2000: 328) <sup>(١٢)</sup>. وقد كتب تروتسكي مقالاً في برافدا (Pravda) معنوناً عنواناً مرححاً «الفودكا والكنيسة والسينما» (١٢ تموز/ يوليو ١٩٢٣) طوّر فيه أسلوباً مثيراً للاهتمام يستأصل به الدين من المجتمع. «السينما لا تتنافس مع الحانة فقط ولكن مع الكنيسة أيضاً وهذه المنافسة قد تصير مهلكة للكنيسة إن نحن عوضنا عن فصل الكنيسة عن الدولة الاشتراكية بدمج الدولة الاشتراكية مع السينما» (Trotsky, 1923) <sup>(١٣)</sup>. والأيقونات الاشتراكية السيلولويدية (Socialist Celluloid) سوف تحلّ محل الأيقونات الدينية في هذا العالم الشجاع الجديد.

وأول عمل ضدّ المؤسسات الدينية قامت به الحكومة الشيوعية الجديدة كان إصدار حكم قانوني في مطلع ١٩١٨ فصل فيه الكنيسة عن الدولة (Luukkanen, 1994: 75) <sup>(١٤)</sup>، وأتبع هذا بعد أشهر قليلة بتعليمات بيروقراطية عن كيفية تحقيق هذا الفصل وقوانين تقيّد التعليم الديني (Young, 1997: 56). وعلى الرغم من أنّ نزع الاعتراف كان يمكن أن يُنظر إليه بأنه الخطوة الأولى الحاسمة على الطريق إلى الحرية الدينية (كما كان ذلك في فرجينيا الاستعمارية)؛ فالسوفيات، مع ذلك، أخذوا مساراً تنظيمياً مختلفاً (وأكثر تطرفاً) تحوّل نحو القمع الشديد للكنيسة الروسية الأرثوذكسية وكل المنظمات الدينية الأخرى، وركّزت هذه السياسة الأولية على إغلاق الكنائس، وعلى فحص مثير للاهتمام للوثائق السوفياتية التي كانت مختومة سابقاً، حدّدت آنا ديكينسون (Anna Dickinson) أنّ أكثر من خمسة وعشرين ألف كنيسة روسية أرثوذكسية قد أغلقت بين ١٩١٧ و١٩٣٦ (Dickinson, 2000: 329). ولكن ديفيد باول (David Powell) وقد

---

(١٢) على الرغم من أن تروتسكي شغل مناصب حكومية وحزبية مفتاحية في الاتحاد السوفياتي في المرحلة الأولى، فهو لم يكن، مع ذلك، بلشفيّاً أصيلاً وعارض القائد البلشفي الأول فلاديمير لينين، في عدد من المناسبات السابقة للثورة. ومع ذلك فقد صار صديقاً مؤتمناً قريباً من لينين، ولكنه خسر في نهاية المطاف صراعاً على السلطة مع جوزيف ستالين ونفي في ١٩٢٩، منتهاً به الأمر في المكسيك، وهي البلد الآخر الذي غيّر بشكل متطرف علاقته مع دين مهيم في ١٩١٧. وكان ذلك في المكسيك حين أنهى ستالين وظيفة تروتسكي وطرده من منصبه.

(١٣) نحن ممتنون لريماس زيلينسكاس (Rimas Žilinskas) من أجل جعلنا عارفين لهذه الوثيقة.

(١٤) من أجل الوثيقة الحقيقية، التي تتضمّن خلاصات وافية رائعة عن البلاغات السوفياتية

السرية السابقة عن الدين. انظر: Felix Corley, *Religion in the Soviet Union: An Archival Reader* (London: MacMillan, 1996), pp. 17-18.

استخدم بيانات ربما كانت أقل دقة بسبب الطبيعة المغلقة للحكومة السوفياتية والمجتمع السوفياتي في ذلك الوقت، حدّد رقم الإغلاق في ما يقارب خمسين ألف كنيسة (Powell, 1975: 41). وحتى عند التقدير الأقل فإن عدد إغلاق الكنائس كان حاسماً، إن لم يكن شديد القسوة. وتمّ الاستيلاء على الأصول المالية للكنيسة وقُيّدت مطبوعاتها (Young, 1997: 148). ولم يكن أي من أفعال الإغلاق والأفعال الأخرى، المذكورة أعلاه، المتخذة ضد الكنيسة الروسية الأورثوذكسية، يشمل العدد الذي لا يحصى من الكنائس الأخرى والمساجد والمعابد اليهودية التي شعرت كلها بوطأة السياسة الدينية الجديدة للسوفيات.

ومصادرة مباني الكنيسة تقطع شوطاً طويلاً نحو مضائلة النفوذ الذي تستطيع المؤسسات الدينية أن تمارسه على المجتمع. وكان يمكن عقد الشعائر الدينية في عدد محدود جداً فقط من المواقع الدينية المسجلة (Ramet, 1998: 230). ومن دون مكان تجمّع منتظم لجماعة المصلين فسيكون عليهم إما أن يجدوا أماكن غير رسمية للاجتماع فيها تحت طائلة مخاطر كبيرة من العقوبة أو أنهم سيتوقفون عن حضور الشعائر الدينية نهائياً. لكن السوفيات لم يتوقفوا فقط عند إغلاق الكنائس. وتضمنت سياستهم الدينية الاستيلاء الكامل على المقتنيات القيّمة الأخرى للكنيسة ومصادرتها وتصفيتها مع النية الرسمية لاستخدام هذه الأصول لتخفيف بلاء الفلاحين الجياع الثائرين (Dickinson, 2000: 327-328). وحتى أجراس الكنائس أخذت وأذيبت من أجل المعدن الثمين الذي كان يمكن أن يستخدم في أمة محاصرة تنقصها المواد الأولية في ذلك الوقت (Luukkanen, 1997: 181). ولا ينبغي أن يبدو الأمر وكأنه مفاجأة كبيرة بالنسبة إلى المطلعين على التاريخ السوفياتي أن الشعب الريفي الجائع ما استفاد سوى القليل من هذه الأفعال.

وإذا كان أخذ ممتلكات الكنيسة قد أثبت أنه فعّال في تخفيف نفوذ الكنيسة الروسية الأورثوذكسية والطوائف الدينية الأخرى، فإن مهاجمة رجال الدين وقتلهم عزّز القضية. وليس من المستغرب، أن عدداً من رجال الدين الأذكياء قرأ الكتابة على الجدار في مرحلة مبكرة من العصر الثوري ورأى علامات الكارثة القادمة وقرّر أن يغادر البلاد بأقصى عجلة ممكنة (Walters, 1999: 41). ولكن الكثيرين أقاموا على الرغم من ذلك، بعضهم لم

يكن يمتلك الوسائل ليهرب وبعضهم نزل تحت الأرض ليستمر بالوعظ (Alexeev, 1979: 30)، وكما يلاحظ غلينز يونغ (Glennys Young) فرجال الدين الريفيون ثابروا حتى مع مساعدة رعايا أبرشياتهم الذين كانوا راغبين في تولّي أعمال كهنوتية (Young, 1997: 151-191). وكشفت مؤشرات ظهرت في المرحلة المبكرة أن نظام الحكم الجديد سيتخذ رؤية قاتمة في المهنة الكهنوتية، وخصوصاً أولئك الذين وجدوا قضية في نقد الحكومة والحزب الشيوعي. وبعد موت البطريرك تيكخون (Tikhon) بطرك الكنيسة الأورثوذكسية الروسية في العام ١٩٢٥، قبض قادة السوفييات على خلفه المباشر إلى جانب عشرين آخرين من التراتبية الهرمية الكنسية الروسية الأورثوذكسية (Dickinson, 2000: 332). فعينت الكنيسة الروسية الأورثوذكسية بعدئذ الأسقف الإصلاحي: رئيس الأساقفة سيرجي (Sergii)، ليُفيّ بدور القائد البطريركي. وكان البطريرك سيرجي في وقت سابق مرتبطاً بفئة دينية انفصالية عن الكنيسة الروسية الأورثوذكسية عرفت باسم الكنيسة المجددة (أو الكنيسة الحية) (Renovationist Church (or Living Church))، أنشئت في مطالع عشرينيات القرن العشرين على أيدي رجال دين كانوا ناقدين لنظام الحكم القيصري القديم وكانوا أكثر انفتاحاً على علاقات مع البلاشفة (Ramet, 1998: 22-23; Young, 1997: 149-151; Walters, 1978). وعلى الرغم من ميل سرجي إلى الأحكام الشيوعيين الجدد، فقد رفض أن يحرم كنسياً أعضاء الكنيسة الروسية الأورثوذكسية المناهضين للسوفييات الذين كانوا يحاولون المحافظة على الكنيسة مستمرة في المنفى. وهذا التمرد قاده إلى الهبوط إلى السجن لمدة قصيرة من الزمان إلى أن وافق على أن يؤيد علنياً الحكومة الثورية وسياساتها نحو الجماعات الدينية (Ramet, 1998: 230).

استسلام البطريرك سيرجي لنظام الحكم في العام ١٩٢٥ جلب معه مؤقتاً حسن النية نحو الكنيسة، ولكن بعض سياسات السوفييات الدينية أخذت منعطفاً نحو الأسوأ في ثلاثينيات القرن العشرين، حين سعى جوزيف ستالين إلى تعزيز سلطته بين العام ١٩٣٠ والعام ١٩٣٧ سجن أو أعدم ١٢٤ شخصاً من التراتبية الهرمية الكنسية الروسية الأورثوذكسية. وفي مدينة يول يانوفسك (Ulyanovsk) فقط، قتل أكثر من ٢٤٠ كاهناً بين العام ١٩٣٧ والعام ١٩٣٨ (Dickinson, 2000). وكان الكهنة بشكل رتيب من بين أولئك

الذين يُعدّون لأسباب سياسية في كل أنحاء البلاد. بعد أن قرّر رجال الدين أن مهنتهم الآن شكّلت خطراً أكبر على الحياة، ترك كثيرون منهم مناصبهم أو غادروا البلد. وكل هذا أثر سلباً على الكنيسة الروسية الأورثوذكسية. «في عشية الحرب العالمية الثانية كان هناك ٦٣٧٦ رجل دين في الكنيسة الروسية الأورثوذكسية، وهو رقم يقل عن ١٠ في المئة من رقم ما قبل الثورة، فقد كان منهم في الكنيسة ٦٦١٤٠ رجل دين. وتكوّنت التراتبية الهرمية الكنسية من أربعة رجال فقط: اثنان رئيساً أساقفة وأسقفان» (Dickinson, 2000: 332)، وهذا يعني أن الكنيسة الروسية الأورثوذكسية كانت تعمل من دون رئيس بطركي معيّن لمدة جوهريّة من الزمن. ورجال الدين من الطوائف الدينية الأخرى لم تُسر الأمور معهم على نحو أفضل من «فرق دينية» معينة متهمّة (مثل: شهود يهوه، والسبتيين، في كونها تفردت باضطهاد قاسٍ على نحو خاص (Dirksen, 2002; Sapiets, 1980).

حملة ستالين على المؤسسات الدينية في أثناء ثلاثينيات القرن العشرين كان لها جذورها بالتأكيد في رغبته في تعزيز سلطته واستئصال منافسيه (كما كان صحيحاً بالنسبة إلى معظم الأعمال الاستبدادية) (Luukkanen, 1997: 159). مع ذلك، سيكون من غير اللائق أن ننكر أن السياسة السوفياتية الدينية في العموم احتوت على الاستعداد الأيديولوجي المسبق المفضّل للإلحاد المقاتل. فكارل ماركس وفريدريك إنغلز كلاهما، وهما صخرتا الأساس الفكري للاتحاد السوفياتي، احتقرا الدين بلا خجل (قارن بـ: Marx, 1975). وهذا الموقف نحو الروحانية انساب نازلاً بشكل لا يمكن إنكاره إلى قادة الثورة الروسية، ومن جملتهم لينين وتروتسكي. ومن المؤكد أن لينين كشف عن قناعته الأيديولوجية حين قال: «كل فكرة دينية... وكل دفاع أو تبرير لفكرة الله... هو تبرير لرد الفعل» (Conquest, 1968: 7). مع مثل هذا الاعتقاد الشديد، لا يستطيع المرء إلا أن يتخيل أن الدوافع الأيديولوجية أدّت دوراً مهماً في سياسات لينين الدينية. وزيادة على ما تقدّم، فالقيادة السوفياتية جمعت، في نهاية الأمر، زمرة من غير المؤمنين المخلصين في منظمة عرفت باسم عصبة الملحدين المقاتلين (The League of Militant Atheists) (Froese, 2004a). والسريعة التي اقترنت فيها هذه المجموعة من تحويل الناس إلى مناوأة الدين تشير إلى أن

الأفكار المحضة ألهمت جزءاً مهماً من البيروقراطية السوفياتية.

ومع ذلك، أدت المصالح السياسية والاستراتيجية دوراً مهماً وجوهرياً في صوغ السياسة. وعلى الرغم من هذه الكراهية الأيديولوجية نحو الدين، أقرّ ليون تروتسكي أنه يعرف كيف كان يمكن أن يُروج للقادة الدينيين والمؤسسات الدينية ويُتلاعب بهم لغايات سياسية، وهو موقف ماكيافيللي (وليس ماركسياً نقياً). ففي مذكرة من الأسرار العليا مؤرخة في ١٤ أيار/مايو ١٩٢٢، حثّ تروتسكي المكتب السياسي السوفياتي على أن يرحب بانشقاق الكنيسة التجديدية (الكنيسة الحية) عن الكنيسة الروسية الأورثوذكسية بصفة ذلك وسيلة لإخضاع ردّ الفعل المحافظ ضدّ الثورة.

غنيّ عن القول إننا الآن نملك مصلحة كاملة وشاملة في دعم مجموعة الكنيسة المصلحة [الكنيسة التجديدية] ضد الملكيين [مجموعة المحافظين في الكنيسة الروسية الأورثوذكسية]، طبعاً من دون الانحراف ولو شيئاً ضئيلاً عن مبدأ دولتنا لفصل الكنيسة عن الدولة، أو حتى زيادة على ذلك، عن موقفنا الفلسفي المادي تجاه الدين. ولكن، الآن، على كل حال، تتكوّن المهمة السياسية العظيمة من التحقق من أن رجال الدين الإصلاحيين لن يتحوّلوا إلى أن يكونوا تحت إرهاب التراتبية الهرمية الكنسية القديمة. . . . وإحدى مهام الصحافة في هذه المسألة في الوقت الحاضر تتكوّن بدقة من رفع معنويات رجال الدين الموالين وإلهامهم باليقين بأن الدولة، ضمن حدود حقوقهم التي لا تقبل الجدل، تدعمهم على الرغم من أنّ الدولة، طبعاً، لا تحاول ولا بحال من الأحوال أن تُنظّم على أساس نزاعات وعلاقات دينية محضة. . . . من الضروري. . . في الوقت الذي لا نخفي فيه موقفنا المادي من الدين، ألا نضعه في الواجهة على كل حال في الوقت الحاضر، ذلك هو التقدير للصراع الجاري، لكيلا ندفع الجانبين إلى التقارب، ولكن على العكس لنسمح للصراع أن يتحوّل إلى أن يكون أكثر مرارة وحسماً: (Corley, 1996: 31-32).

على الرغم من أن الكراهية الأيديولوجية نحو الدين هي التي بعثت الحياة في سياسة تروتسكي، فقد كان، مع ذلك، لماحاً سياسياً بما فيه



الكفاية ليفهم أن الترويج لبعض القادة الدينيين سيعطي مكاسب سياسية مهمة.

وجوزيف ستالين، أيضاً، أدرك أن متابعة الدين إلى درجة الإفناء، لم تكن حركة ذكية من الناحية السياسية، ولا يهم كم كان هو يكره المؤمنين أيديولوجياً. والمقموعون في الغالب يملكون وسائل تحت الأرض للتهرب من الاضطهاد ويستطيعون إحداث ضرر كبير بصفتهم عدواً مخرباً لنظام الحكم. المحافظة على الأعداء مرثيين هي استراتيجية أحكم وهي الاستراتيجية التي اتبعها ستالين.

كانت حالة الكنيسة الروسية الأورثوذكسية في حوالى نهاية ثلاثينيات القرن العشرين تناقضاً مأساوياً: الكنيسة المخفية في سراديب تحت الأرض، التي رفضت أن تعترف برئيس الأساقفة سرجي بوصفه رئيساً للكنيسة ونزلت تحت الأرض، أنقذت بمعنى ما الكنيسة الرسمية من التدمير الكامل بسبب أن السلطات السوفياتية كانت خائفة من أن تجبر كل الكنيسة الروسية على أن تنزل تحت الأرض من خلال الاضطهاد الذي لا رحمة فيه، وبذلك تفقد السلطات السوفياتية السيطرة على الكنيسة (Alexeev, 1979: 30).

وكما هو مبين في النص الآتي، فإن الكنيسة الروسية الأورثوذكسية التي كانت تابعة لساداتها السوفيات، كانت قد امتلكت فائدتها بصفقتها أداة لحشد السكان في زمن الحرب ثم لتكون دمية للدعاية في سنوات ما بعد الحرب.

ولم تكن الدولة فقط هي التي استخدمت الكنيسة التجديدية الإصلاحية لمصلحتها في بدايات السنوات السوفياتية؛ فرجال الدين المرتبطون بهذه الحركة الانفصالية أرادوا أن يدمروا علاقات التراتبية الهرمية الكنسية داخل الكنيسة الروسية الأورثوذكسية التي وجدوا أنها كانت قمعية<sup>(١٥)</sup>. والبلاشفة ساعدوهم على تحقيق هذا الهدف، والمفارقة، هي أنهم وضعوا أعضاء من الكنيسة التجديدية في مناصب للسلطة التراتبية

---

(١٥) هناك بعض الجدل بشأن المدى الذي كان فيه أعضاء الكنيسة التجديدية مخلصين في رغبتهم في إعادة بناء الكنيسة الروسية الأورثوذكسية في شكل غير تراتبي هرمي كنسي. والحوار هذا خارج نطاق هذه الدراسة ويخص أفراداً قد لا يملكون منظوراً علمياً محايداً في المسألة. ومن أجل خلاصة سريعة لهذا الجدل، انظر: Arto Luukkanen, *The Religious Policy of the Stalinist State: A Case Study* (Helsinki: Suomen Historiallinen Seura, 1997).

الهرمية الكنسية التي هجرها بعض المحافظين من قادة الكنيسة الروسية الأورثوذكسية (Powell, 1975: 28-29) وفي مفارقة أخرى<sup>(١٦)</sup>، «فقدت الحركة العصرية [التجديدية] فائدتها لنظام الحكم في غضون سنوات قليلة، حيثما بدأ فيه القادة السابقون المتمردون للكنيسة القديمة في تبني موقف من الموالاة للحكم السوفياتي. وبعد أن اعترفوا بالولاء، سحب البلاشفة دعمهم من الكنيسة الحية، ومن دون الدعم الرسمي مات جهد التجديدية موتاً تدريجياً سريعاً» (Powell, 1975: 29). ظاهرياً، لم تكن التجديدية تستطيع أن تحشد ولاء المؤمنين الأورثوذكس، الذين رفضوا أن يعترفوا بشرعيتهم. وهكذا، لكي يقاتل التجديديون ما رأوه كنيسة متسلطة بشكل مفرط، كان عليهم أن يعتمدوا على دكتاتورية ثورية لتنصيبهم في مواقع السلطة ولكن ليكتشفوا فقط أنهم افتقدوا السلطة مع رعايا أبرشياتهم وأنهم سيستبدلون بالتراتبية الهرمية الكنسية القديمة التي كانوا قد سعوا لإطاحتها في الأصل.

التلاعب بالمؤسسات الدينية، المحفوز سياسياً، بالمقابلة مع التلاعب بها من وحي الأيديولوجية، لم يتوقف مع سياسات تروتسكي المبكرة أو مع عمليات التطهير التي قام بها ستالين لاحقاً. وأدّى مجيء الحرب العالمية الثانية إلى إظهار عصر جديد، وإن يكن مؤقتاً، في علاقات الكنيسة والدولة التي كانت موسومة بتخفيف الاضطهاد والعداوات. وكانت الدوافع السياسية الكامنة خلف هذا التخفيف للقمع الديني شفافة تماماً. فمع قيام القوات النازية ببدء تقدّمها إلى الأراضي السوفياتية في العام ١٩٤١، احتاج ستالين إلى كل مصدر متاح ليحشد شعبه في الدفاع عن أرض الوطن. واستجاب قادة الكنيسة الروسية الأورثوذكسية، التي كانت قبل قليل تُقمع بشكل وحشي في ثلاثينيات القرن العشرين، للدعوة واحتشدوا لقضية الحرب. فبالإضافة إلى إنقاذ أنفسهم هم من النازيين، فقد كان للاتفاق مع ستالين نتيجة مفيدة.

كان هذا الدعم عاملاً كبيراً في إحداث تغيير في سياسة ستالين، ولكنها كانت قد تعزّزت باعتباريات أخرى كذلك. فالكنيسة الأورثوذكسية لم

---

(١٦) واحد من المصادر الطبيعية العظيمة في روسيا هو على ما يبدو إمدادات من المفارقات غير المحدودة.

تبقى تهديداً لنظام الحكم، مثلما كانت في السنوات الأولى بعد الثورة. وإضافة إلى ذلك، كان ستالين قلقاً كي يطبع انطباعاً مستحسناً على الرأي العام الغربي... وأهم من ذلك، أن ستالين أدرك أن سياسة أكثر ليبرالية نحو الكنيسة سوف تساعد على تعبئة الدعم الشعبي داخل الاتحاد السوفياتي، في كل من الأراضي التي احتلها الألمان والأراضي التي يمسك بها السوفييات (Powell, 1975: 32).

أعيد فتح المباني الكنسية، واعترف بأيام الأعياد الدينية، وسمح بالبحث الإذاعي الديني، حتى الإمدادات النادرة من زيت القنديل وفرت للكنيسة الروسية الأورثوذكسية للأغراض الاحتفالية (Powell, 1975: 32-33). وبحلول نهاية الحرب العالمية الثانية، كان قد زاد العدد الحقيقي للكنائس العاملة في الأراضي الروسية إلى أربعة عشر ألف كنيسة تقريباً (Ramet, 1998: 232) من عدد منخفض أقل من ألف كنيسة لا أكثر في العام ١٩٤٠ (Dickinson, 2000: 329)<sup>(١٧)</sup>. وطريقة الحياة هذه بين ستالين والكنيسة الروسية الأورثوذكسية كانت شبيهة بالطريقة التي تم التفاوض عليها بين الرئيس كارديناس والكنيسة الكاثوليكية في المكسيك، على الرغم من أنها استلهمت من ظروف مختلفة. وفي الحالتين، حالة المكسيك وحالة الاتحاد السوفياتي، كان عصر من الاضطهاد الديني المشدد قد أُتبع بالتحريض والتسامح في الوقت الذي كان فيه قادة من كلا الطرفين قد احتاجوا إلى كسب الدعم لسياساتهم الأجنبية<sup>(١٨)</sup>. ولكن في الوقت الذي ستدوم طريقة الحياة هذه في المكسيك حتى الإصلاحات الدستورية للعام ١٩٩٢ التي تفضل الحرية الدينية، وتسمح للكنيسة الكاثوليكية أن تعيد بناء قوتها، كان على الكنيسة الروسية الأورثوذكسية أن تستمر تحت انقضاظ عنيف واحد على الأقل بعد الحرب العالمية الثانية وقبل تحريرها بعد انهيار الاتحاد السوفياتي.

في السنوات التالية المباشرة للحرب العالمية الثانية، استمرت الكنيسة

---

(١٧) حتى بعد أن تأخذ بالحسبان الحدود التي تغيرت بعد الحرب، وهو ما كان سيضيف بعض الكنائس إلى العدد، فعدد الكنائس التي أعيد فتحها لم يكن شيئاً أقل من رائع بالنسبة إلى نظام حكم كان قد وصل إلى ما يقارب أن يضع نهاية للكنيسة الروسية الأورثوذكسية المؤسسية كلها.

(١٨) إنعاشاً للذاكرة عن الفصل الرابع، كان كارديناس يتابع تأمين صناعة النفط من المصالح الأجنبية في الوقت الذي مَدَّ يده فيه إلى الكنيسة الكاثوليكية في أواخر ثلاثينيات القرن العشرين.

الروسية الأرثوذكسية ومعظم الجماعات الدينية الأخرى في الانتفاع من الدفء في العلاقات مع الدولة السوفياتية، وذلك على الأقل في حدود البلاد ما قبل عام ١٩٤٠. وكما فصلناه في حالة دول البلطيق في النص الآتي، أحضر توسع الاتحاد السوفياتي في الأراضي الإقليمية معه قبضة حديدية من القمع على الجماعات الدينية وعلى المفكرين الليبراليين على حد سواء<sup>(١٩)</sup>. وعلى الرغم من هذه السياسة في أجزاء أخرى من الإمبراطورية السوفياتية، استمرت بعض الكنائس في البناء داخل الأراضي السوفياتية الروسية بعد الحرب، وأزيلت الضرائب التي كانت مفروضة على الأديرة، وبدأ عدد رجال الدين بالازدياد. ومنحت قلة حتى من الأساقفة أوسمة عن الوطنية في زمن الحرب (Powell, 1975: 33)، وكان الاستثناء الوحيد الكبير لهذا التخفيف من التوتر في علاقات الكنيسة والدولة في الحدود السوفياتية الروسية هو الاستثناء المتعلق باليهود. فازدياد جنون الاضطهاد من ناحية ستالين فرض بالقوة حملة على اليهود، وهي حملة نتج منها أن كثيرين وضعوا في السجن أو أعدموا أو نفوا (Powell, 1975: 33-34).

وللمرء أن يعجب بحق لماذا استمرت العلاقات المتحسنة التي حدثت في أثناء الحرب العالمية الثانية. باختصار، يمكن أن يوجد الجواب في الافتراضين (٣) و(٥أ). فحين يصير تولي المنصب السياسي للقائد آمناً (فلا أحد كان يفكر في تحدّي سلطة ستالين في هذا الزمان وهو يعلم ما حدث لأولئك الذين فكروا بذلك في الماضي)، يمكن حينئذ أن تستخدم الموارد المطلوبة لفرض القيود على الحرية الدينية (أو لمتابعة القمع المتزايد) استخداماً أفضل في مكان آخر. في الاتحاد السوفياتي، كانت إعادة بناء بلد مزقتها الحرب، ومد السيطرة الإدارية في أراض جديدة ومحاولة مواكبة القوة التقانية للولايات المتحدة، كانت أكثر إلحاحاً من الضغط الشديد على كنيسة لم تطرح فعلاً أي تهديد لبقاء نظام الحكم. والتراتبية الهرمية الكنسية الموجودة للكنيسة الروسية الأرثوذكسية أثبتت ولاءها الوطني في

(١٩) إعطاء التفاصيل عن الإجراءات الدقيقة التي اتخذت ضد الجماعات الدينية في الدول الأوروبية الشرقية المختلفة أمر خارج نطاق هذه الدراسة. ومع ذلك، يفتح نقص تغطيتنا للموضوع الإمكانية لطالب في الدراسات العليا لَمَاحٍ أو لعالم أن يجرب نموذج الاقتصاد السياسي لعلاقات الكنيسة والدولة المعروض هنا.

أثناء الحرب وتعلمت أنها بمثل هذا الخضوع لسادتهم السوفيات كانت تستطيع فعلياً أن تكسب قليلاً من الحرية الموسعة، تماماً كما تكهن بذلك الافتراض (١٥). وفي الحقيقة، «بعد العام ١٩٤٨ كان ممثلو الكنيسة وهم بشكل منتظم يقومون بالترويج للمفهوم السوفياتي للسلام في الاجتماعات الدولية» (Walters, 1999: 43). وعلى الرغم من تخفيف القمع الديني، وجدت قيود تنظيمية كافية على الكنائس غير التابعة للكنيسة الروسية الأرثوذكسية، وذلك على الأغلب بسبب الشك في أنّ الطوائف الدينية الغربية قد تكون أرضية لتوليد مخربين مناهضين للشيوعية، وأنّ التعددية الدينية بقيت مقزّمة، ويعود بشكل كبير إلى موافقة التراتبية الهرمية الكنسية في الكنيسة الروسية الأرثوذكسية.

وعلى الرغم من أن الكنائس التي أعيد فتحها في أثناء سنوات الحرب بقيت على تلك الطريقة طوال معظم خمسينيات القرن العشرين، فقد كان هناك مع ذلك حوافز قوية في المكان تحفز الناس كي يتجنبوا بيوت العبادة تلك، وأبرز ما كان ملحوظاً منها، هو أن الأعضاء الناشطين المرئيين في الكنيسة الروسية الأرثوذكسية كانوا محرومين من العضوية في الحزب الشيوعي. فإذا أخذنا بالاعتبار أن عضوية الحزب كانت في الحقيقة هي المسار الوحيد لتحسين مستوى المعيشة للإنسان، بما في ذلك تأمين الأعمال والبيوت المرغوبة أكثر، فقد كان من الأفضل للمؤمنين الروحيين أن يتجنبوا لفت الأنظار إليهم، وبقيت المشاركة في النشاط الديني قليلة. وعلى الرغم من أنه سيكون من العسير أن نقرر بشكل يقيني كم بقيت نسبة الإيمان بالله عالية على الرغم من أفضل الجهود التي بذلتها عصابة الملحدين المقاتلين والأدوات الشيوعية الأخرى لاستئصال مثل هذه «الخرافات»، وقد كشف إحصاء للسكان في العام ١٩٣٧، في ذروة القمع الستاليني، أن ٥٦ في المئة تقريباً من السكان ما زالوا يسلّمون بمعتقد ديني (Froese, 2004a: 38)، وهو رقم عالٍ بشكل يدعو إلى الدهشة إذا ما أخذنا بالاعتبار أن المجيبين كانوا يردون على أعضاء من جهاز الدولة الستالينية. وبعد الأحداث الصادمة من الحرب العالمية الثانية والدفء في العلاقات بين الكنيسة والدولة التي استمرت طوال أول عقد ونصف من عصر ما بعد الحرب، فمن المعقول أن نتوقع أن إحساساً من الروحانية استمر بين السكان.

تخفيف التوتر الديني الذي أسسه ستالين في أثناء الحرب استمر عبر السنوات الأولى العديدة من حكم نيكيتا خروتشوف (Nikita Khrushchev)، الذي بدأ في العام ١٩٥٣، ولكن هذا الوضع وصل إلى نهاية مفاجئة في العام ١٩٥٩. وفي الواقع جاءت الإشارات المنذرة بموجة جديدة من القمع في وقت متأخر من العام ١٩٥٨ حين تم إلغاء حالة الإعفاء من الضرائب التي كانت ممنوحة للأديرة الأورثوذكسية في العام ١٩٤٥، وهو ما تسبب في أن عدداً من هذه المؤسسات وصل إلى حالة الإفلاس والإغلاق. ومرة أخرى، انطلق السوفييات في مهمة إغلاق الكنائس والتضييق في متطلبات التسجيل بالنسبة إلى الجماعات الدينية الجديدة، إلى حد النقطة التي كان معها من المستحيل على الجماعات الصغيرة غير الأورثوذكسية أن تبقى حية. وقام السوفييات أيضاً بفحص دقيق لهيكل التراتبية الهرمية الكنسية للكنيسة الروسية الأورثوذكسية، بأن حولوا إدارة الأبرشيات إلى لجان محلية، وأخذوا الإدارة بعيداً عن سلطة الكاهن (Powell, 1975: 39-45)، ولم يتوقف القمع عند المستوى المؤسسي. وسُتت الآن قوانين مختلفة جعلت من غير القانوني للآباء أن يعلموا أطفالهم التعليم المسيحي ومنعت شعائر التعميد لأي شخص أصغر من ثلاثين عاماً (Ramet, 1998: 233-234; Corley, 1996: 184-185). فإذا أخذنا بالاعتبار أن المعتقد الديني والممارسة الدينية هما شكل من رأس المال الإنساني الذي يكون أفعل ما يكون حين يغرس في سن مبكرة (Iannaccone, 1990)، فإن تأخير شعيرة مهمة من خلال مرسوم تشريعي سوف يقلل بالتأكيد شدة التدين في صفوف الجيل الأحدث سناً من الروس.

وتبقى أسباب هذا القمع المتجدد غامضة في الأدبيات العلمية، فكل من كورلي (Corley, 1996) وراميت (Ramet, 1998) يعزو الأسباب إلى استعداد خروتشوف الأيديولوجي: «آمن خروتشوف بمستقبل الشيوعية، وكان عازماً على دفع المجتمع السوفياتي نحو هذا الهدف. وعنصر من العناصر لهذا المجتمع الجديد سيكون غياب الدين وآمن أيضاً أن هذه العملية كان من المستطاع تسريعها بأن يقتلع بالقوة جذور بقايا الدين التي كانت موجودة في المجتمع السوفياتي في ما بعد الحرب» (Corley, 1996: 148) [التشديد في النص الأصلي]. لا ريب في أن خروتشوف صدق بالعقائد العامة للماركسية اللينينية والأكثر احتمالاً هو أنه «تعبد» في معبد الإلحاد. ولكن إذا أخذنا

بالاعتبار حالته بوصفه «مؤمناً حقيقياً» فهنا يثور سؤال في ما يتعلق بالسبب الذي من أجله انتظر ستة أعوام كاملة تقريباً ليبدأ حملته.

قد يكون السبب هو أن عدم الاستقرار المتنامي في أوروبا الشرقية، والذي يمثله أفضل تمثيل في ذلك الزمن الثورة الهنغارية في العام ١٩٥٦، هو ما حث المكتب السياسي على أن يجمع أي مصدر وكل مصادر للمقاومة الممكنة لحكم السوفييات. فقد كان قسم من السياسات الإصلاحية للقائد الهنغاري إمري ناجي (Imre Nagy) هو أن يخفف القيود التي كانت مفروضة على المؤسسات الدينية بعد موت ستالين في العام ١٩٥٣ (Wittenberg, 2006: 135-143). ومع تصاعد الإجراءات الإصلاحية في هنغاريا في حلزون متصاعد خارج عن السيطرة، على الأقل في رأي خروتشوف، ونحو انسحاب هنغاريا من حلف وارسو، بدأ رجال الدين في الكنيسة الكاثوليكية والمُصلحة في البلاد يرفعون الصوت بالحاجة إلى حرية دينية موسعة، وأعطوا الانطباع بأنهم كانوا من بين أكثر العناصر تطرفاً في هذه الثورة (Wittenberg, 2006: 143-145). ودرجت الدبابات السوفياتية إلى هنغاريا في أواخر العام ١٩٥٦، ووضعت نهاية مبكرة لتجربة ناجي، والجيشان الديني المشابه في بولندا في ذلك الوقت، ومن جملة مسيرات الاحتجاج التي استخدمت الصور الدينية و«بياناً جماهيرياً لتدين الشعب» لفت بالتأكيد انتباه المكتب السياسي (Ramet, 1998: 100). ويبدو من المعقول أن نفترض أن القيادة السوفياتية استخلصت من هذه الأحداث إدراكاً أن الدين كان يمكن أن يؤدي دوراً يزعزع الاستقرار في المجتمع الاشتراكي وأعطاهم هذا دافعاً إلى شجب النفوذ الديني مجدداً<sup>(٢٠)</sup>.

أو ربما في الوقت نفسه، وبدلاً من ذلك، قد يكون تأخير حملة خروتشوف ببساطة نتيجة العملية الشاقة في استبدال الأعضاء الحاكمين من عصر ستالين. فمن المعقول على ما يظهر أن حاجة خروتشوف الفورية إلى تقوية موقعه السياسي الخاص به أخذت الأسبقية على حاجته إلى متابعة سياسة جديدة ضد المؤسسات الدينية التي لم تكن تسبب أي مشكلات.

---

(٢٠) استكشاف هذا الرابط بين دور الكنائس في الثورة الهنغارية وبولندا وبين الموجة الجديدة من القمع ضد الجماعات الدينية سيصنع أطروحة علمية جيدة.

وكما بين جيل وكيشافارزيان (Gill and Keshavarzian, 1999) في حالتها  
المكسيك وإيران، كان هذا حدثاً شائعاً في علمنة نظام الحكم، وهو أن  
الحاجة إلى تعزيز السلطة أهم من متابعة أي هدف محدد آخر للسياسة.  
وزيادة على ما تقدم، فاستئصال المنافسين على السلطة، وهو ما قد يشمل  
القادة الدينيين، يكون تحقيقه على شكل أفضل بالتعامل معهم واحداً إثر  
الآخر بدلاً من التعامل معهم كلهم دفعة واحدة، استراتيجية فرق تسد التي  
كانت مستخدمة من جوزيف ستالين ومن نيكيتا خروتشوف في آخر حملة  
هذا الأخير لإزالة الستالينية. وفي الجملة، البيئة المتوافرة حالياً، تشع  
بعض الضوء القليل على ما يبدو على السطح أنه استخدام مُهدر لموارد  
الدولة (وبيئة مناقضة للافتراضين (٢)، (٥))، وخصوصاً إذا أخذنا  
بالاعتبار طاعة الكنيسة الروسية الأورثوذكسية.

ومجيء خلف خروتشوف، وهو ليونيد بريجنيف (Leonid Brezhnev)،  
في العام ١٩٦٤ أدخل عصراً جديداً من طريقة الحياة مع الكنيسة الروسية  
الأورثوذكسية والجماعات الدينية الأخرى (Walters, 1999: 44) <sup>(٢١)</sup>. وبعد أن  
دمروا مرة أخرى المؤسسات الدينية تحت حكم خروتشوف، لم يكن هناك  
إلا القليل من الحاجة إلى الاستمرار في تخصيص الموارد النادرة لهذا  
الهدف (كما تكهن بذلك الافتراضان (٥) و(٥)). وعلاوة على ما تقدم،  
فقد تكيّف أعضاء من التراتبية الهرمية في الكنيسة الروسية الأورثوذكسية،  
يعودون إلى عصر ستالين، قد تكييفوا مع واقعهم الحقيقي الجديد ووصلوا  
إلى فهم أن بقاءهم ودورهم الخاص في المجتمع اعتمد على التعاون الذي  
لا جدال فيه مع الدولة. وكثيرون من الأساقفة ورجال الدين تعاونوا على  
نطاق واسع إلى درجة صاروا معها ممالئين للشرطة السرية السوفياتية، أي،  
(لجنة أمن الدولة) كي جي بي (KGB)، المخيفة (Corley, 1996: 358-384;  
Dunlop, 1995: 28-32; Pospelovsky, 1995: 51; Polyakov, 1994: 148; Meerson,  
1981: 106-108). وفي ما يأتي مقتطفات من وثيقة كي جي بي، رُفِعَتْ عنها

---

(٢١) ومع هذا الوقت، كانت معظم الجماعات الدينية غير الكنيسة الروسية الأورثوذكسية  
خاملة في أحسن الأحوال، إذا أخذنا بالاعتبار حقيقة أن كثيراً منها كان ينظر إليه على أنه مصادر  
لإمبريالية الغربية أو، وهو الأسوأ بعد، مصادر التخريب. قارن ب: Hans Hermann Dirksen, «Jehovah's Witnesses under Communist Regimes», *Religion, State and Society*, vol. 30, no. 3  
(2002), pp. 229-238.



السرية، تكشف المدى الذي تقشعر له الأبدان من هذه الممالة:

آذار/ مارس ١٩٨٣<sup>(٢٢)</sup> في شهر كانون الأول/ ديسمبر من العام الماضي عبّرت مجموعة من الرهبان من دير بسكوف كيف (Pskov Cave)، عن عدم رضاهم عن القوانين في الدير واشتكت إلى البطريرك بايمان (Pimen) حول كبير دير بسكوف كيف. وبواسطة العملاء «دروزدوف» (Drozdov) و«سكال» (Skala)، كان العمل التعليمي يُدار بين رهبان دير بسكوف كيف... والحالة في الوقت الحاضر قد أعيدت إلى الوضع الطبيعي (وردت في: Corley, 1996: 369).

ومن المشكوك فيه أن يكون الرهبان المشتكون قد اعتبروا الحالة «عادية».

وساعد قادة الكنيسة الروسية الأورثوذكسية أيضاً على تسويق صورة إيجابية للاتحاد السوفياتي في الخارج، وكانوا يزعمون أن حرية الدين كانت موجودة فعلاً، وساعدوا على دعم نشاطات حركات السلام الغربية على ضوء الأهداف الاستراتيجية للسوفييات (Walters, 1999, 43; Corley, 1996: 358-384). وبحسب ما تكشفه وثائق لجنة أمن الدولة، كي جي بي، كانوا ناجحين نوعاً ما في اختراق منظمات متنوعة دولية للسلام ومنظمات دينية.

شهر تشرين الثاني/ أكتوبر ١٩٦٨، لتوفير غطاء للاستخبارات المضادة على عمل مؤتمر السلام المسيحي ومن أجل إدارة الإجراءات التشغيلية للعملاء... سقّرت الكي جي بي ١٢ عميلاً من أعضاء أمن الدولة. في مسار الإجراءات تم منع التغييرات غير المؤاتية للأفراد، وتم تبني وثائق نهائية مؤاتية من الناحية السياسية، كما تم تبني تعديلات للقانون كذلك.

شهر شباط/ فبراير ١٩٦٩، بوصفهم جزءاً من بعثة الكنيسة الروسية الأورثوذكسية، سافر العملاء «سفاياتوسلاف» (Svyatoslav) و«أنتونوف» (Antonov) و«كوزنيتسوف» (Kuznetsov)، إلى بولندا ليشاركوا في عمل

---

(٢٢) يقسم هذه الوثائق من كي جي بي، لجنة أمن الدولة، بحسب الشهر. ونص الوثائق الذي ورد هنا مع نصوص أخرى وجودة في عمل كورلي يوفر قراءة رائعة. انظر: Corley, *Religion in the Soviet Union: An Archival Reader*.

المنظمة الدينية الدولية، مؤتمر السلام المسيحي، مع استخبارات مضادة للاستخبارات ومع مهام استخباراتية. وقدموا مواد حول الحالة السياسية في المنظمة تتصل بالحوادث في الجمهورية الاشتراكية التشيكية السلوفاكية [تشيكوسلوفاكيا].

شهر آب/أغسطس ١٩٦٩، العملاء «سفاياتوسلاف» و«أدامنت» (Adamant) و«أولتار» (Altar) و«ماجيستر» (Magistr) و«روشكين» (Roshchin) و«زيمنوغورسكي» (Zemnogorsky)، سافروا إلى إنكلترا ليشاركوا في عمل اللجنة المركزية لمجلس الكنائس العالمي. وكان العملاء قادرين على مضادة النشاط المعادي وترقية العميل «كوزينتسوف» إلى منصب قيادي في مجلس الكنائس العالمي. (كله ورد في: Corley, 1996: 362-363).

وهذا الارتباط الوثيق سوف يعود لیتتاب الكنيسة الروسية الأورثوذكسية قليلاً في العصر ما بعد السوفياتي، والتعاون مع نظام حكم قمعي سابق لم يدل دلالة حسنة على بناء علاقات جديرة بالثقة مع قادة ما بعد السوفيات. ولكن، وللمفارقة، سوف تساعد هذه العلاقة في تأسيس روابط مع الشيوعيين السابقين في البرلمان الروسي الجديد وسوف تساعد الكنيسة الروسية الأورثوذكسية على أن تعود إلى مكانة عالية في العلاقة بين الدولة والكنيسة في العام ١٩٩٧.

وأنشأ تخفيف الضغط الواقع على الدين المقموع نتيجة تكهن بها الافتراض (٥ب)، وبدأ النشاط الديني يزداد والتعددية الدينية تزداد. ويذهب ميرسون (Meerson) إلى بعيد إلى حد تسمية المشاركة الدينية المتزايدة «إحياء» ملاحظاً أنه ضم «عشرات الآلاف من الشباب الذين ينتمون إلى الجيل الثاني والجيل الثالث من المواطنين السوفيات والذين تلقوا تعليمًا إلحادياً» (Meerson, 1981: 105; Anderson, 1983: 27). وفي حدود المدى الذي يكون فيه هذا صحيحاً، يبين بياناً عملياً مدى صعوبة محو الأثواق الروحية التي يبدو تقريباً أنها فطرية في بني الإنسان. ومن المؤكد أن الكنيسة الروسية الأورثوذكسية استفادت من تخفيف القمع وما تلاه من «إحياء»، ولكن الكثير من الجماعات غير الأورثوذكسية استفادت أيضاً. تحت القمع السهل وسيطرة الدولة على الكنيسة الروسية الأورثوذكسية المراثية رؤية عالية، «استمرت الاجتماعات غير المسجلة من جماعات المصلين بهمة

لا تفتقر، وكان من العسير مراقبة نشاطهم، وخصوصاً حين لا يكون لاجتماعات جماعات المصلين هذه مكان ثابت للاجتماع، (Rowe, 1979: 6). وتكشف الصور المرافقة لمقالة راو (Rowe) جماهير كبيرة مجتمعة على طول ضفاف الأنهار تنتظر أن يتم تعميدها<sup>(٢٣)</sup>. وكبي توضع هذه المنظمات غير المرئية تقريباً تحت تأثير الحزب الشيوعي، أدرك المسؤولون الحكوميون أن الإكراه لم ينتج النتائج المرغوبة، وما زاد الإكراه على أن أجبر جماعات المصلين على النزول تحت الأرض فقط حيث كانت الصعوبة في مراقبتهم أكبر، وعرض نظام حكم بريجنيف «إغراءات إيجابية»:

في تشيرنوفتسكي (Chernovtsky)، في أوكرانيا، أعطيت كنيسة سجلتنا حديثاً من أتباع عيد العنصرة، وأتباع المعمودية، مباني كنائس غير مستعملة لاستخدامها لخدمات شعائهم. وخوّلّت السلطات المحلية بأن تجعل مباني الكنائس متوافرة مجاناً من دون أجره ولكنهم لم يفعلوا ذلك عادة<sup>(٢٤)</sup>. . . . حتى إن المسؤولين [ذهبوا] بعيداً إلى الحدّ الذي عرضوا التسجيل من دون أن يطلبوا من جماعة المصلين أن يلزموا أنفسهم بمراعاة التشريع السائد على العبادات الدينية، وهذا يعني أن جماعة المصلين كانوا يستطيعون التسجيل من دون قبول أي قيود تفرض على نشاطاتهم. . . . والسماح بالاجتماع من دون التسجيل الرسمي كان شكلاً آخر من التسجيل من دون شروط. كان ذلك في الواقع هدنة معلنة،

---

(٢٣) إن وجود مثل هذه الصور الفوتوغرافية هو ببساطة مذهب بالنسبة إلينا. وإذا أخذنا بالاعتبار وحشية القمع الذي كان يواجه المؤمنين تحت حكم كل من ستالين وخروتشوف، فإن فعل الإقدام على أخذ صورة ببساطة كان يمكن أن تقع في أيدي الدولة بوصف بأنه فعل شجاعة هائلة.

(٢٤) على الرغم من أن هذا يبدو وكأن المسؤولين المحليين السوفيات يعصون أوامر تتفوق على سلسلة الطعام لتخفيف القيود المفروضة على الكنائس، فقد كان هناك منطق عقلائي آخر يعمل بالفعل - منطق كان قابلاً للتفسير كاملاً تحت اقتصاد يقوم على الأوامر. فإذا أخذنا بالاعتبار أن حيز البناء كان نادراً ومن هنا كان ثميناً، فإن المسؤولين المحليين طلبوا أن «معظم الكنائس الجديدة كان يجب أن تبنى على نفقة المؤمنين. . . . وستصير آلياً ملكية للدولة». انظر: Michael Rowe, «Soviet Policy toward Evangelicals», *Religion in Communist Lands*, vol. 7, no. 1 (1979), p. 7.

وللمفارقة (مرة أخرى)، كان المخططون السوفيات يستخدمون المبادرة الفردية ليضيفوا إلى أكاداس الموارد التي كانوا يسيطرون عليها! أولئك المسؤولون المحليون كانوا يستجيبون إيجابياً للتكليف بالسماح بنشاط ديني أكبر ولكن استجابتهم كانت بطريقة دعمت رفاههم الاقتصادي الخاص بهم، وهي نتيجة تتوافق توافقاً حسناً مع النظرية العامة لهذا العمل.

أملت السلطات في أثنائها أن يعتاد جماعات المصلين على الاجتماع بحرية ويفضلون في نهاية الأمر أن يسجلوا أفضل من أن يستأنفوا وجوداً غير قانوني (Rowe, 1979: 7-8).

وسمحت سياسة بريجنيف الأكثر ليبرالية نحو الدين أيضاً باستيراد الأناجيل والأدبيات الدينية الأخرى وباستئناف التعليم الديني للناشئة (Rowe, 1979: 10). وعلى الرغم من أن مشبّطات قويّة (وخوفاً من القمع المتجدّد) ما زال يُبقي المشاركة الدينية منخفضة، كانت بيئة جديدة، مع ذلك، من التعددية الدينية، قد بدأت تملأ جذورها في روسيا والأراضي الأخرى من الاتحاد السوفياتي<sup>(٢٥)</sup>. وهذا التنوع الروحي الوليد سوف يأتي لينتاب الكنيسة الروسية الأورثوذكسية في عصر ما بعد السوفيات وسيؤدي دوراً في استهلال قيود جديدة في العام ١٩٩٧.

والفصل الأخير من قصة الكنيسة الروسية الأورثوذكسية في العصر السوفياتي كان يجب أن يكتبه ميخائيل غورباتشوف، الذين صار الأمين العام للحزب الشيوعي في العام ١٩٨٥. بعد أن واجه اقتصاداً مضطرباً وبيروقراطية متمرّدة، انغمس غورباتشوف بشكل مفاجع بسلسلة من الإصلاحات السياسية المحرّرة (غلاسنوست) (Glasnost) التي ستؤكد إعادته لهيكله (بيرسترويكا) (Perestroika) المجتمع. وكانت استراتيجيته السياسية الواضحة بالنسبة إلى غلاسنوست هي أن يرسل إشارات قابلة للتصديق إلى الحلفاء المحتملين المدفونين عميقاً في داخل البيروقراطية، إشارات تفيد أنه كان جاداً في رغبته في الإصلاح (Anderson, 2001)<sup>(٢٦)</sup>. وجزء من

---

(٢٥) يجب على المرء ألا يبالغ في تقدير حجم هذا «الإحياء» والتعددية المتنامية. فممارسة الدين في الاتحاد السوفياتي كانت ما تزال نشاطاً خطراً وغير مُجْزٍ من الناحية المادية. وبقي نمو المؤمنين الدينيين صغيراً إلى أقصى حد.

(٢٦) يجب أن ينظر إلى هذا على النقيض من حملة «دع مئة زهرة تتفتح» في الصين الماوية التي كان فيها العلماء والبيروقراطيون يشجعون على نقد نظام الحكم من أجل عمل تحسينات. والمشكلة الوحيدة هي أن الرئيس ماو حين يقرر أن النقد قد ذهب بعيداً جداً، فإن الزهور الناقدة يتم حصدها بوحشية. إن السيطرة الأيديولوجية الضيقة لنظم الحكم الشمولية المستبدة من مثل هذا النظام تميل إلى خلق قدر كبير من الارتياح نحو السياسات الرسمية للإصلاح وتخلق جواً من «تزييف التفضيلات» حيث لا أحد يكون راعياً في الكشف عن تفضيلاته الخاصة الحقيقية ويقود بذلك إلى حالة لا أحد يعرف فيها من هو الذي يقول الحقيقة. انظر: Timur Kuran, *Islam and Mammon: The Economic Predicaments of Islamism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004).

الإصلاح تضمّن تحرير القوانين التي كانت مفروضة على الجماعات الدينية. وزيادة على ذلك، أراد غورباتشوف من قادة الكنيسة الروسية الأورثوذكسية أن يوافقوا علناً على البيريسترويكا (Bourdeaux, 1995a: 115)، وهذا بالطريقة نفسها، إلى حدّ كبير، التي سعى فيها الرئيس المكسيكي كارلوس ساليناس أن يقايض حرية دينية أكبر في مقابل دعم سياساته الاقتصادية في التجارة. وهذه إشارة واضحة للسياسة الدينية في كونها تُصنع في مصالح تأمين الأهداف السياسية والاقتصادية للسياسي (من خلال الافتراض (٣)).

وكان الهدف الظاهري لإطلاق العنان للكنيسة الروسية الأورثوذكسية هو الاحتفال الألفي لتعميد الأمير فلاديمير والوصول الرسمي للمسيحية إلى روسيا الذي كان سيحين موعده في العام ١٩٨٨. هذا الحدث الرمزي المهم والاحتفالات العامة خلق فرصة لغورباتشوف ليقدم القانون ١٩٩٠ «في حرية الاعتقاد والمنظمات الدينية» وهو القانون الذي أكد القانون القائم منذ وقت طويل في الاتحاد السوفياتي، وقال إن الناس كانوا أحراراً ليتعبدوا كما اختاروا. وعلى كل حال، رَسَخَ هذا القانون فعلياً ذلك الإعلان الفارغ سابقاً وسمح لرجال الدين أن يشاركوا في السياسات، وجعل تسجيل الجماعات الدينية الجديدة أسهل، وأعطى حتى الضوء الأخضر للطوائف الدينية التي ترغب في إنشاء منشآتها التعليمية الخاصة بها (Berman, 1999: 272-275). وسُمح للأحزاب السياسية الدينية أن تتشكل، مثل: الاتحاد الوطني المسيحي وحركة الشعب الأورثوذكسي لروسيا (White, McAllister and Kryshtanovskaya, 1994: 74). وقد تمّ تنفيذ قانون أكثر تحديداً وليبرالية في الاتحاد الروسي في العام نفسه الذي جاءت فيه مبادرة غورباتشوف (Knox, 2004: 91). وما هو مهم علينا أن نلاحظه مع ذلك، هو أن هذا التشريع الجديد لم يكن مدفوعاً برغبة راسخة رسوخاً عميقاً لدى غورباتشوف من أجل الحرية الدينية<sup>(٢٧)</sup>. بل كان جزءاً لا يتجزأ من

---

(٢٧) يمكن المرء أن يتساءل بشكل معقول بشأن هذا القول استناداً إلى الكشف عن أن غورباتشوف كان قد عمّد وهو صغير. انظر: Stephen White, Ian McAllister, and Olga Kryshtanovskaya, «Religion and Politics in Postcommunist Russia», *Religion, State and Society*, vol. 22, no. 1 (1994), p. 73.

وأن أمه كانت تتردد بانتظام على الكنيسة ومع ذلك، فالمقايضة المباشرة التي لاحظها بوردو =

استراتيجيته الواسعة، غلاسنوست لإنقاذ الإمبراطورية السوفياتية من الجمود الاقتصادي ولشراء الدعم لإصلاحاته الاقتصادية الأولى، مثلما يشدد جون بازل (John Basil) :

استجابةً للضغوط التي تتعاظم بالتدريج من المنظمات الدولية في صالح الحرية الدينية، والبحث عن متعاونين في الوطن للمساعدة في تعزيز طاقته الضعيفة، قدّم نظام الحكم المترنّح أول تغييرات قانونية جوهرية منذ مطلع عشرينيات القرن العشرين... وكانت القيادة السوفياتية تحت ميخائيل غورباتشوف بكل وضوح، تلعب بالورقة الدينية، بوصفها جزءاً من تكتيكها للبقاء (Basil, 2005: 152).

وكما يتكهّن الافتراض (٣)، كانت هذه الإصلاحات الدينية (والمكونات الأخرى من الغلاسنوست) قد أنشئت ولها هدف نهائي هو محاولة تنشيط اقتصاد الاتحاد السوفياتي وإنقاذ الشيوعية السوفياتية من تحويلها إلى مزبلة التاريخ. ولكن مرة أخرى، ننغمس في مهوى منجم المفارقات الروسية، فهذه الإصلاحات، غير المتوقعة لغورباتشوف وفعلياً لكل المراقبين السوفيات، عجّلت فقط بموت قوة عظمى عالمية.

بند واحد أخير له علاقة بمسار القضايا بعد السوفيات يحتاج إلى أن يُذكر. وهو أنّ قانون غورباتشوف الديني الجديد لم ينطبق فقط على الأورثوذكسية ولكنه كان مصمماً كي ينطبق على المعتقدات كلها. فحتى الجماعات التي لا تنتمي إلى التيار السائد العام من مثل الهاري كريشنا (Hare Krishna) استفادت كما لوحظ في النص المأخوذ من وثيقة العام ١٩٩٠ كان قد أعدّها إم. في. كورنيلوف (M. V. Kornilov)، مفوض المجلس للشؤون الدينية في منطقة ياروسلاف (Commissioner of the Council for Religious Affairs in the Yaroslavl Region).

أنا أرى مسألة تسجيل الرابطة الدينية المجدّدة [ضمير كريشنا] يجب

---

= توشّر على أنه كان هناك دوافع سياسية واقتصادية تؤدي دورها. انظر: Michael Bourdeaux: *Gorbachev, Glasnost and the Gospel* (London: Hodder and Stoughton, 1990), p. 24, and «Glasnost and the Gospel: The Emergence of Religious Pluralism», in: Michael Bourdeaux, ed., *The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia*, International Politics of Eurasia; v. 3 (London: M. E. Sharpe, 1995), p. 115.

أن تحلّ حلاً إيجابياً، منطلقين من حقيقة هي أن التسجيل الرسمي سوف يسمح بالسيطرة الكاملة على نشاطهم، وسوف يمارس نفوذاً إيجابياً على أعضاء الجماعة وسوف يمسك بهم لمواقع موالية في ما يتعلق بالدولة والمجتمع (Corley, 1996: 356).

أولاً، يشير هذا النص بوضوح إلى أن القوانين الدينية الجديدة، بالإضافة إلى كونها جزءاً لا يتجزأ من استراتيجية التحرير، الغلاسنوست، كان لها أيضاً فائدة السماح للبيروقراطيين السوفيات بممارسة درجة ما من المراقبة والسيطرة على هذه المجموعات. ولكن ما كان أكثر أهمية، على الرغم من أن الكنيسة الروسية الأورثوذكسية في البداية رحبت بهذا التشريع الجديد وبالحرية التشغيلية التي سمحت بها، هو أن تقنين جماعات مثل هاري كريشنا ومعتقدات أخرى غير أورثوذكسية، خلق مجموعة جديدة من المشكلات للتراتبية الهرمية الكنسية. فبعد أن أضعف قادة الكنيسة الروسية الأورثوذكسية، يعقود من العذاب الشيوعي ومعرفتهم بالحياة بوصفها كنيسة مدعومة فقط من الدولة، كان قادة الكنيسة الروسية الأورثوذكسية غير مستعدين مؤسسياً للتعامل مع انقضا المبعشرين، والحركات الدينية الجديدة، والمنافسين من مذاهب أخرى الذين دخلوا بفضل هذا القانون. وكان ردهم على هذا الاقتصاد الديني التنافسي الجديد نموذجياً مثل كنائس الدولة السابقة المهيمنة، وهو البحث عن دعم الدولة في الحد من الحقوق الدينية للآخرين. وقبل أن نستكمل هذه القصة، يجب علينا أولاً أن نتفحص كيف أثرت السياسة الدينية السوفياتية في المناطق الأخرى، التي كانت قد انتشرت إليها، أي، دول البلطيق وهي إستونيا ولاتفيا وليتوانيا.

## ٢ - دول البلطيق السوفياتية

بالنسبة إلى دول البلطيق، بعد أن كانت قد بدأت على طريق ديمقراطي في العام ١٩١٨، ضمن حلف مولوتوف - ريبنتروب (Molotov-Ribbentrop Pact) السري في عام ١٩٣٩ الذي تمّ التفاوض عليه بين جيرانهم من الشرق والغرب، أن حريتهم الوليدة ستكون قصيرة الحياة. وسحقت تحت انقضا الدبابات السوفياتية في العام التالي وكان هذا أيضاً الأمل بأن الحرية الدينية سوف تزدهر. واستمراراً لاستراتيجية أتقنوها في وقت

أبكر في روسيا تحت حكم ستالين، نفّذ الغزاة السوفييات فوراً سياسات كانت قد صمّمت لتدمير الكنائس (أو، في الحد الأقل، إضعافها بشكل جدي). وعلى الرغم من ازدواجية ألمانيا في حلف مولوتوف - ريبنتروب والتقدم العسكري نحو الشرق، قطع الاحتلال السوفياتي بعد عام، فقد كان لدى ستالين، على الرغم من ذلك، الوقت ليطبش بقوة ساحقة بكل المؤسسات الدينية في أثناء ما كان يعرف باسم «عام الرعب». روى منفيّ لاتفياني في ستوكهولم وقال: «في الصيف من العام ١٩٤١، كان على الروس أن يغادروا لاتفيا على عجل، وبقيت خططهم من أجل تدمير الكنيسة المسيحية غير منتهية» (ورد في: Talonen, 2004: 198). ولدى عودتهم في العام ١٩٤٤، عزّز السوفييات بسرعة السلطة وعادوا الشروع في نشاطاتهم المناوئة للدين. ومع ذلك فسياسة ستالين في «التخفيف» عن الدين في روسيا في أثناء الحرب وفي السنوات التالية مباشرة بعد ذلك خلقت حالة غامضة نوعاً ما بالنسبة إلى الكنائس في ما هو الآن دول البلطيق التي هيمن عليها السوفييات.

ريهو آلتنورمي (Riho Altnurme)، استخدم وثائق العصر السوفياتي من محفوظات دولة إستونيا، و محفوظات دولة الاتحاد الروسي، و محفوظات مجلس الكنيسة اللوثرية الإنجيلية، ولاحظ اتجاهات مشابهة في إستونيا مثل ما كان في أثناء وجود روسيا السوفياتية: وهو في المدة بين ١٩٤٤ - ١٩٤٩.

كان هناك غموض معين في علاقة الكنيسة والدولة في أثناء هذه المدة، بعد التحوّل في السياسة الدينية لستالين في أثناء الحرب. ومنح التسامح الديني كي يحتفظ بعلاقات جيدة مع الحلفاء. ومع ذلك فقد كانت هذه مجرد واجهة: السياسة الدينية كان لها الهدف نفسه كما كان في السابق وهو قطع الروابط بين الكنيسة والمجتمع، لتدمير التقاليد الدينية التي كانت قد صارت تقاليد وطنية (Altnurme, 2003: 269).

ولكن بخلاف ما كان في روسيا حيث كانت الكنيسة الروسية الأورثوذكسية قد رُوّضت إلى حدّ كبير لتكون أداة من أدوات الدولة، كانت الكنائس في الأمم البلطيقية الثلاث ما زالت تعتبر أنها لا يمكن التكهن بها في أفضل الأحوال. وكون الحال أنّ الاتحاد السوفياتي كان



قد أقام سيطرته قبل قليل على هذه البلدان، فقد كانت هناك أيضاً إمكانية أن تكون الكنائس مصدراً للمقاومة الوطنية. ولذلك السبب، وقعت المؤسسات الدينية تحت تدقيق أكبر وسيطرة من السوفيات أكبر مما خبرته الكنيسة الروسية الأورثوذكسية المخضعة في روسيا في ذلك الوقت. وإذا وضعت بصيغة أخرى، ما فعله السوفيات لمؤسسات دينية في روسيا في عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته وكان يجب أن يتكرر في الدول البلطيقية المقهورة حديثاً.

في إستونيا، أسس السوفيات وكالة تعرف باسم مجلس شؤون العبادات الدينية لـ «مراقبة» الكنائس<sup>(٢٨)</sup>. وأمم القسم أملاك الكنيسة و«سجل» الكنائس وطوّر ملفات حالات عن رجال الدين وطلاب المعاهد اللاهوتية والمؤمنين العامة. وقد استخدم جوهانس كيبي (Johannes Kivi)، المفوض السوفياتي لمجلس شؤون العبادات الدينية لإستونيا من ١٩٤٥ - ١٩٥٤، استخدم خليطاً من الآليات، التي حددت حرية الكنائس، ومن جملتها التسجيل الرسمي وتأميم الممتلكات، على الرغم من أن الكنائس كانت لا تزال قادرة على أن تستخدم الكثير من ممتلكاتها حتى العام ١٩٤٩. وكان الكهان، إفرادياً يرهقون بأعباء فرض ضرائب على دخلهم أعلى من بقية السكان. واستمرت الفصول التعليمية لتثبيت الإيمان حتى ١٩٤٨، ولكن الحد الأدنى للعمر للمشاركين في الفصول التعليمية كان قد رفع من ستة عشر عاماً إلى ثمانية عشر عاماً، وهو الأمر الذي كان له أثر مناقض في زيادة المشاركة<sup>(٢٩)</sup>. وليس من المستغرب، أن يكون هذا قد قوبل بالبدهة بحملة إلحاد من طرف إدارة الأيديولوجية في الحزب الشيوعي الإستوني. وبعد الترحيلات الجماعية لرجال الدين في ١٩٤٩، «صُفِّيت» الفصول التعليمية لتأكيد الإيمان. ويبدو أن المشاركة المتزايدة في الفصول التعليمية لتأكيد الإيمان كانت موضع عبوس وعدم رضى من الشيوعيين.

---

(٢٨) كانت هذه الوكالة موجودة في الأمتين البلطيقيتين الآخرين كذلك.

(٢٩) ربما يكون وجود موقف من التحدي القومي هو الذي يفسر هذا التناقض. فالسكان المقهورون لا يخضعون دائماً بسهولة، ويستطيع المرء أن يتخيل الشباب البالغين المُتَحَدِّين يحضرون فصول تأكيد الإيمان لمجرد النكاية بالقانون الجديد الذي حاول أن يمنع مثل هذا السلوك.

ورد الكهان اللوثريون بنقل تدريب الشباب وتعليم الأيديولوجية إلى تحت الأرض (Altnurme, 2003: 271-273).

ولكن رد فعل رجال الدين الإستونيين لم يكن موحدًا. بعضهم بحث عن تفسير لاهوتي للاحتلال السوفياتي بوصفه عقوبة ستؤدي إلى التوبة، في حين أمل آخرون في حرب تحرير وساندوا مقاومة الأنصار. وكما في روسيا، تم تجنيد عدد من رجال الدين من طرف جهاز الأمن ليقدموا تقارير عن الزملاء. ومن بينهم كان هناك متعاونون حقيقيون وعملاء «غير موثوقين» وقد عوقبوا في نهاية المطاف. وبين العام ١٩٤٤ والعام ١٩٤٩، قُبض على ثلاثة وعشرين رجل دين (Altnurme, 2003: 273-274).

ومحاولة كبح زمام الدين اكتسبت طعماً طائفيًا دينياً مثيراً للاهتمام مع الاعتقاد بأن تشجيع الأورثوذكسية كان سيساعد في جلب المؤمنين غير الأورثوذكسيين تحت السيطرة نفسها التي مارسها السوفييات على الكنيسة الروسية الأورثوذكسية. فعلى سبيل المثال، فحين دعا السوفييات الجماعات الدينية إلى التسجيل تحت نظام الحكم الجديد، حاولت الأخوية المورافية، وكانت في ما مضى مؤثرة تماماً في أقاليم البلطيق، حاولت أن تستبقي مكانتها بالتسجيل بوصفها فروعاً لجماعات المصلين اللوثرية أو الجماعات الأخرى. وحاولت وزارة الأمن أن تغري، ولكنها أخفقت، بعض جماعات المصلين الشديدة التمسك بمبادئها من الأخوة بأن يلتحقوا بالكنيسة الأورثوذكسية من أجل زيادة نفوذها ضد اللوثريين. وكان قد اقترح أيضاً التحاق كنيسة إستونيا اللوثرية الإنجيلية بالكنيسة الروسية الأورثوذكسية ليكون ذلك وسيلة لإضعاف نفوذ الأولى. وفي النهاية رفضَ الفكرة جان كييفيت (Jaa Kiivit) قائد كنيسة إستونيا اللوثرية الإنجيلية، كما رفضتها السلطات السوفياتية التي خافت أن يطغى اللوثريون على الكنيسة الأورثوذكسية في إستونيا ويتغلبوا عليها في نهاية المطاف (Altnurme, 2003: 274-275)، وهي نتيجة ستكون عكس ما كانوا يحاولون أن يحققوه، أي جعل اللوثريين أكثر أورثوذكسية وأكثر (سلبية). وعلى الرغم من هذه السياسة الفاشلة من محاولة جعل كل واحد من الناس أورثوذكسياً، فقد أوقعت القيود التي فُرضت على الكنائس والمنظمات الدينية في إستونيا خسائرها الفادحة. فالقيود التي فرضت على الحرية الدينية أخمدت الحماسة

للممارسة الدينية وبحلول العام ١٩٧٧ مثل الحضور في أي طائفة من هذه الطوائف الدينية المسجلة أقل من ١ في المئة من السكان (Plaat, 2003: 56).

في لاتفيا، حين عادت القوات السوفياتية وتراجعت القوات الألمانية، هرب كثيرون من رجال الدين إلى ألمانيا والسويد، وهم يتذكرون الترحيل والقتل لبعض قادة الكنائس في الاحتلال السوفياتي الأول. ونفي الرهبان اللاتفيانيين لم يكن، مع ذلك، طوعياً دائماً، فمع توقف تقدم حملة هتلر العسكرية على الجبهة الشرقية ومع تحقيق السوفيات مكاسب أرضية، قامت شرطة الأمن الألماني (لأسباب غير واضحة) بالقوة بترحيل العديدين من أهم قادة اللوثريين الإنجيليين والأورثوذكس والروم الكاثوليك إلى ألمانيا. وبحلول بداية العام ١٩٤٤، صار أكثر من نصف رجال الدين داخل الكنيسة اللوثرية الإنجيلية اللاتفية وحدها لاجئين. وكانت الخسائر أسوأ في المراتب العليا من التراتبية الهرمية الكنسية في الكنيسة، فأصبح أربعة أخماس قادة المناطق منها في المنفى أو اغتيلوا، وبعضهم قتل على أيدي الجنود الروس المتقدمين. وهربت أكثرية هيئة التدريس في كلية اللاهوت أيضاً إلى الغرب (Talonen, 2004: 208-212). وهكذا، فمع الوقت الذي وصل فيه السوفيات، كانت الكنيسة اللوثرية من الناحية المؤسسية قد دمرت ولم تبق قادرة إلا على إبداء مقاومة قليلة لما كان سيأتي. وليس رجال الدين اللوثريون هم وحدهم فقط الذين تأثروا: فخليط من إعادة توطين الألمان البلطيقيين والإستونيين - السويديين، وتغييرات الحدود مع الاتحاد السوفياتي، وهجرة الكهان بسبب التهديد بالاضطهاد والترحيل تسببت في خسائر كبيرة للكنيسة الأورثوذكسية. وعلى الرغم من أن الكنيسة اللوثرية تلقت الضربة الكبرى، بعد أن فقدت ٨٥ في المئة من رجال الدين فيها بين العام ١٩٣٩ والعام ١٩٤٥، فقد رأت الكنيسة الأورثوذكسية، أن أعداد الرتب من المنتسبين إلى الكنيسة نقصت تقريباً إلى النصف. والترحيلات السوفياتية القادمة في المدة بين ١٩٤٤ - ١٩٤٥ و١٩٤٩ ضاءت أكثر عدد رتب المنتسبين من رجال الدين، ومن جملتهم رجال الدين من كنائس الأقليات (Salo, 1978: 193-194).

وفي ليتوانيا الكاثوليكية بشكل كثيف، اشتملت الاستراتيجية الأولية لنظام الحكم السوفياتي على فصل روابط الكنيسة مع روما، منشأً كنيسة

وطنية «لها رأسها الخاص» مستقلة لن تبقى بعد ذلك تحت مظلة البابا. وتحولت الخطة إلى التوكيد أن المؤسسات الدينية سوف «تتصرف ضمن حدود الممارسة الطقوسية الدينية» وسوف تقدّم الدعم لسياسة نظام الحكم المحلية والأجنبية (Streikus, 2003: 278). وضغط السوفييات على التراتبية الهرمية الكنسية للكنيسة كي تشجب مقاومة الأنصار ولكن من دون جدوى، وبسبب رفضهم الحكم على الأسقف بورسيفيسيوس (Bishop Borisevicius) بالموت، وعلى الأسقف رامانوسكاس (Ramanauskas) بالحكم عشر سنوات في معسكر أعمال السخرة، وعلى الأسقف ماتوليونيس (Bishop Matulionis) ورئيس الأساقفة رينيس (Archbishop Reiny) بالحكم سبع سنوات في سجن فلاديمير (Streikus, 2003: 279). وكانت الظروف في السجون السوفياتية قاسية، رينيس مات في السجن بعد ست سنوات (Misiunas and Taagepera, 1993: 124). وهذه الاضطهادات تركت ليتوانيا ولها حُبر واحد هو: كازيميراس بالتاروكاس (Kazimier Paltarokas). وبحلول العام ١٩٥٤، كان نصف رجال الدين في ليتوانيا قد رُحّلوا (Anderson, 1994: 54). وبالإضافة إلى استجواب الرهبان والناس العاديين والتحرش بهم، تابع نظام الحكم السوفياتي استراتيجيات أخرى مناوئة للدين، ومن جملتها إغلاق الكنائس وتحويلها في الغالب إلى متاحف<sup>(٣٠)</sup>، وإغلاق المعاهد اللاهوتية أو تقييد الدخول إليها تقييداً قاسياً، وأن يقيّد على حساب الكنائس من أجل الخدمات الأساسية مثل الكهرباء أكثر من ستة أضعاف ما كان يفرضه على المؤسسات الثقافية الأخرى (مثل: المتاحف، والمدارس).

الجهود التي بُذلت لسحق الكنيسة في ليتوانيا نجحت بعدة مقاييس، واستئصال هيئة العاملين الكنسيين لمؤسسة دينية يقطع شوطاً بعيداً نحو تخفيض فاعليتها الاجتماعية. فالمثابرة التي عملت بها الدعاية السوفياتية والتحرش المثابر أضّرّ بالتأكيد بعدد من الأفراد. وكان عملاء المجلس الديني لشؤون العبادات يستطيعون أن يدّعوا تحقيق بعض الانتصارات المهمة نوعاً ما. فسجلات المحفوظات تضمّ تصريحات مكتوبة من كاهن اسمه

---

(٣٠) إنه لتوافق تاريخي مثير للاهتمام أن الحكومة الثورية المكسيكية، وقد ألهمها دستورها الراديكالي الخاص بها للعام ١٩١٧، هي أيضاً حوّلت الكنائس إلى متاحف عامة.

فايتوتاس ستاركوس (Vytautas Starkus) الذي انحنى للضغط وقايض واجباته الكهنوتية في مقابل شقق وحياة هادئة. في البداية، كان الأب ستاركوس يريد أن يقايض مسيرته الدينية الكهنوتية في مقابل مجرد شقة بسيطة:

لقد قرّرت نهائياً أن أترك واجباتي الكهنوتية في أقرب وقت في المستقبل وأن أضحي بكل جهودي ومواهيبي في سبيل الدعاية العلمية والإلحادية، وبسبب هذه الحقيقة، فأنا أطلب منك أن تكون وسيطي في المؤسسات المناسبة لتزويدي مع أمي بمسكن في مدينة فيلنيوس (Vilnius). وأنا أخطط لبدء تكوين أسرة في المستقبل. وسوف أعلن استقالاتي من الرهبنة في الصحف. ولذلك، ولأسباب معروفة لك، فأنا لا أستطيع أن أبقى في مكان إقامتي السابق (Lithuanian Central State Archives, 181/6/43).

ولكن هذا، على ما يبدو، لم يكن كافياً لمسؤولي الدولة، وكي يؤمن لنفسه موقعا أفضل في الحياة، ترك فايتوتاس بشكل كامل صلته بالعالم الروحي في بيان صدر عنه في وقت قصير لاحق.

لاحظت بشكل ثابت حقيقة الحياة السوفياتية وعمقت معرفتي وهذا كله غير موقفي نحو الإيمان. وفهمت بشكل واضح أن العقائد الدينية لا تملك أي أساس حقيقي، وأن كل ما تعلمه الكنيسة ليس له أساس من الواقع الحقيقي. ولأنني لا أريد أن أسير ضد ضميري، ومعتقداتي وأضلّل الناس أكثر... فإني أطلب منك أيها الرفيق المفوض أن تشطب اسمي من لائحة الرهبان المسجلين (Lithuanian Central State Archives, 181/6/42).

وبالتزامن مع النقص في عدد رجال الدين، ومع انقضا الدعاية الإلحادية والمثبطات السياسية والاقتصادية المتنوعة على كون المرء ممارساً كاثوليكياً، نقصت المشاركة في الشعائر الكاثوليكية نقصاً كبيراً. وعلى الرغم من أن مثل هذا الهبوط قد لا يكشف عن الأشواق الروحية الحقيقية للسكان الذين كان يجري، مع ذلك، تزويدهم بعدد كبير من المثبطات التي تثبطهم عن الحضور إلى الكنيسة<sup>(٣١)</sup> فقد كانت الجماعات

---

(٣١) يقدّم كوران تذكراً قاسية تذكر بأن الناس، تحت الظروف القمعية، لديهم دافع قوي ليزيفوا مشاعرهم الحقيقية في المحيط العام. وتحليله الخاص للاتحاد السوفياتي وانتهائه تحليل تعليمي حين يصل إلى فحص الإحصائيات «الرسمية» من العصر الشيوعي. وتشير «الولادة الجديدة» =

الدينية، بلا شك، تخسر أرضاً بسبب اليد الثقيلة للعلمانية التي روجها السوفييات.

وعلى الرغم من أن سياسة السوفييات كانت تثبت أنها ناجحة بحسب الطرق التي ذكرناها قبل قليل، فهي بحسب طرق أخرى أدت إلى نتائج عكسية غير مرغوبة، وهي نتيجة لا تثير الاستغراب إذا أخذنا بالاعتبار القومية الليتوانية القوية التي سبق لها أن ألهمت السياسة الليتوانية على مدى القرن الماضي (Sapiets, 1979). وبقي قسم مهم من السكان متحدياً، وصار الدين جزءاً من ذلك التحدي. ونزلت نشاطات معينة للكنيسة إلى السرية تحت الأرض، فعلى سبيل المثال: تدريب الرهبان في دير سري، وتعليم الأطفال مبادئ المسيحية بشكل غير قانوني، وفي نهاية المطاف تأسيس واحدة من أوسع الصحف توزيعاً تحت الأرض في العصر السوفياتي وهي الكرونيكا (سجل أحداث الكنيسة الليتوانية الكاثوليكية). ولكن النشاط الديني لم يكن كله يحدث في السر، وهو في الغالب اختلط مع الانشقاق السياسي. وفي أثناء الفترة من ١٩٦٥ - ١٩٧٨، كان ١٠,٣ في المئة من جميع الاحتجاجات السياسية قد حدث في ليتوانيا على الرغم من حقيقة أن الليتوانيين مثلوا فقط ١,٣ في المئة من عدد السكان العام في الاتحاد السوفياتي. وبين العام ١٩٧٠ و ١٩٧٧، كان ثلثا التظاهرات في ليتوانيا الواقعة تحت السيطرة السوفياتية بشكل خاص تظاهرات دينية في طبيعتها (Misiunas and Taagepera, 1993: 84; Sapiets, 1979). والقادة الدينيون الشجعان صاروا أبطالاً للمقاومة، وهي حقيقة ستكون ملحوظة وكوفئت كثيراً حين تم كسب معركة الاستقلال بعد عقد من الزمان.

والوعي العالمي بالإساءات لحقوق الإنسان أعطى المقاومة الليتوانية نقطة قوة في صراعها، وأدت حرية الاعتقاد دوراً مركزياً في صراعهم، وتعززت جهودهم حين التحق الاتحاد السوفياتي بالتوقيع على اتفاقات

---

= للحياة الدينية بعد تحرير دول البلطيق في العام ١٩٩٠ وانهيار الاتحاد السوفياتي في العام ١٩٩١، تشير إلى أن كثيراً من الناس حافظوا على رغباتهم الدينية الحقيقية خبيثة بسبب نقص المعرفة بأن آخرين شعروا مثلهم وبسبب خوف مستساغ من أن الآخرين سيعاقبونهم من أجل التعبير عن مثل هذه الآراء. انظر: Timur Kuran, *Private Truths, Public Lies: The Social Consequences of Preference Falsification* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1995).

هلسنكي (Helsinki Agreements) في العام ١٩٧٥. وبعد ذلك الوقت، كان الاتحاد السوفياتي تحت ضغط متزايد ليبرهن أن التقارير الواردة عن سوء استعمال حقوق الإنسان والحقوق الدينية لم تكن صحيحة. وبالتدريج، منحت الجماعات الدينية في ليتوانيا ودول البلطيق بشكل عام أكبر حرية متزايدة للاجتماع من أجل العبادة. وبهذا بدؤوا يضعون المزيد من الطلبات على نظام الحكم (Sapiets, 1979).

تأسست جماعة هلسنكي في ليتوانيا على يدي راهب يسوعي ودعمها رجال دين كاثوليك آخرون وعامة الناس ومفكرون غير متدينين. ودافعت المجموعة عن حقوق لا الكاثوليك فقط ولكن عن أعضاء الفرق الدينية البروتستانتية أيضاً (على الرغم من أنه لا نكران أن قلة هم الذين كانوا موجودين) للتعبد بحرية. وفي شهر حزيران/يونيو من العام ١٩٧٧، أصدرت المجموعة بياناً يتعلق بتمييز عائلة أتباع عيد العنصرة (Petkus, 1999: 31)<sup>(٣٢)</sup>. وللمفارقة، حين كتبت ليتوانيا المستقلة مسودة قانونها للعام ١٩٩٥ عن المجتمعات والروابط الدينية، اعتُبر أتباع عيد العنصرة طائفة غير تقليدية وعقيدة دينية مشبوهة، لا تستحق حريات كاملة. وعلى الرغم من المفارقة، كان هذا العمل منسجماً مع الافتراضين (١) و(٤أ)، اللذين ينصان على أن الأديان المهيمنة سوف تحابي فرض قيود على الأقليات الدينية وسوف تميل إلى امتلاك قدرة أكبر على المساومة في أثناء فترات التنافس السياسي (مثلما كانت الحالة في ليتوانيا في أثناء تسعينيات القرن العشرين). وتدخلت مجموعة هلسنكي أيضاً نيابة عن الكنيسة اللوثرية، التي اشتكت من أن العبادة لا يملكون مكاناً للاجتماع (Petkus, 1999: 72). وعلى الرغم من أن اللوثرين الإنجيليين كتبوا قائمة من الأديان التقليدية في العام ١٩٩٥، طلبت الكنيسة الليتوانية الكاثوليكية مع ذلك امتيازات في التعليم والتشريع أكبر من إخوانهم البروتستانت وتلقّتها. إن الاهتمامات المؤسسية والسياسية تهم أهمية كبيرة تماماً حين تصاغ التفضيلات السياسية في الحلبة الدينية. وتستطيع

---

(٣٢) فيكتوراس بيكتوس (Viktoras Petkus) أحيل إلى المحاكمة وسجن سبع مرات بسبب مقاومته الدينية للحكم السوفياتي في العام ١٩٤٧، و١٩٥٧ ومرة أخرى في ١٩٧٧. من أجل مناقشة تاريخه تحت الاضطهاد، انظر الملحق، في: Marite Sapiets, «Religion and Nationalism in Lithuania», *Religion in Communist Lands*, vol. 7, no. 2 (1979).

السياقات السياسية المختلفة أن تصنع بسرعة منافسين من بين حلفاء سابقين.

أثبت العصر الشيوعي أنه كان صعباً للمنظمات الدينية داخل روسيا وفي جميع أنحاء أراضي الإمبراطورية السوفياتية قاطبة. والعديد من رجال الدين المخلصين قدموا في الغالب مهاودات لحلول وسط غير لائقة وذلك للإبقاء لا على كنائسهم الخاصة بهم فقط، ولكن في الغالب للإبقاء على حياتهم الخاصة أيضاً، وعلى الرغم من كل ذلك بقي الدين حياً؛ وحين رُميت سلاسل الشيوعية جانباً، صار واضحاً تماماً أن خطة الإلحاد الكبيرة من الماركسية اللينينية كانت خطة فاشلة. ولكن، مثلما يتطلب المعتقد الديني مراراً شكلاً اجتماعياً ومؤسسياً منظماً، فالمعركة التي تدور حول أي المذاهب سوف يكسب السيادة في عصر ما بعد السوفيات، سوف تؤدي إلى حدوث بعض المعارك السياسية المثيرة للاهتمام.

### ثالثاً: حرة أخيراً؟ عصر ما بعد السوفيات

انهيار جدار برلين في ١٩٨٩ والموت اللاحق للاتحاد السوفياتي بعد عامين، أخذ العالم ومن جملته الأكاديميون كلهم تقريباً بالمفاجأة. ومنذ ذلك الوقت، صارت دراسة الانتقالات من الحكم الشيوعي موضوعاً رئيساً للاهتمام في صفوف علماء العلوم الاجتماعية. وكان تصميم المؤسسات السياسية والاقتصادية المتنوعة وأداؤها النسبي هو محط التركيز لهؤلاء العلماء، ولأسباب وجيهة، فالانهيار السريع لإمبراطورية كبيرة والحاجة إلى إنشاء قواعد جديدة ومؤسسات من نقطة الصفر في أنحاء سلسلة واسعة من الأمم، ومن جملتها أوروبا الشرقية وأمم مضمولة في الاتحاد السابق، زودا العلماء بالفرصة لتجربة سلسلة واسعة من النظريات في بيئة تقترب من التجربة الطبيعية. ومثل هذه الفرصة دفعت إلى كتابة هذا الفصل على الرغم من أن المؤلف الرئيس ليس خبيراً في المنطقة. ومع ذلك، فالفرصة المتاحة لتجربة الافتراضات النظرية المقدمة للنظر فيها في الفصل الثاني في هذه البيئة السياسية الجديدة المثيرة برهنت على أنها فرصة أكثر جاذبية من أن ترفض. وعلى هذا النحو، فنحن نفحص كيف تمّ بناء السياسة الموجّهة نحو المؤسسات الدينية في أثناء سنوات القرن العشرين ومطالع القرن الحادي والعشرين في روسيا ودول البلطيق إستونيا ولاتفيا وليتوانيا.



وعلى الرغم من أن المقارنة الكاملة لجميع أمم أوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي السابق ستكون مقارنة مثالية، فالاعتبارات المتصلة بالوقت والحيّز قررت، مع ذلك، أننا سنحدد محط تركيزنا في البلدان التي سبق ذكرها<sup>(٣٣)</sup>. وهدفنا هو أن نوفر اختباراً أولياً للافتراضات النظرية المطروحة للنظر في الفصل الثاني، وأن نبين عملياً معقولة هذه الافتراضات من حيث المبدأ، وأن نشجع علماء آخرين أو طلاباً في الدراسات العليا نابهيّن ليمدوا التحليل إلى داخل سياقات أخرى.

## ١ - روسيا

السياسة الدينية لروسيا في ما بعد الاتحاد السوفياتي هي قصة واضحة من الحركة: من حرية «دعه يعمل» إلى اقتصاد ديني منظم تنظيمياً محكماً يتوافق توافقاً حسناً مع الافتراضات النظرية التي طورناها في وقت سابق. وعلى الرغم من أن الكنيسة الروسية الأورثوذكسية، رحبت أخيراً بالتححر من الاستبداد السوفياتي، فقد توصّلت الكنيسة بسرعة إلى إدراك أنها لم تكن مهيأة من الناحية المؤسسية لتتنافس مع تدفق من المنافسين لها من غير الأورثوذكس الذين جاؤوا كالسيل إلى الأمة. وبما أنها الطائفة الدينية المهيمنة تاريخياً، وهي الآن تتخذ الموقف الدفاعي؛ فقد كان هذا يعني أن أعضاء التراتبية الهرمية الكنسية للكنيسة الروسية الأورثوذكسية توصلوا بسرعة إلى تفضيل إنشاء قوانين تحدّ من قدرة القادمين المتدينين الجدد (وكثير من الجماعات غير الأورثوذكسية التي كانت موجودة من قبل) على اكتساب أتباع جدد. ومع كون المشهد السياسي مضطرباً وغير متيقّن، كان قادة الكنيسة الروسية الأورثوذكسية أخيراً قادرين على العثور على الدعم من فصيل سياسي كان قد ركب موجة القومية ليصل إلى السلطة ووافق على رغبات الكنيسة الروسية الأورثوذكسية في مقابل تعاونهم السياسي. ومن المفارقات<sup>(٣٤)</sup>، أن هذا الفصيل السياسي ضم عدداً من الشيوعيين السوفيات السابقين الذين كان لهم رأي غامض نوعاً ما في الروحانية في

---

(٣٣) ويستطيع المرء أن يضيف إلى هذه القائمة عدم إمام المؤلف الأول بهذه المنطقة بوصفه سبباً لتحديد التحليل.

(٣٤) كما ذكرنا سابقاً، ليس هناك نقص في المفارقات في روسيا.

أيام أوج الاتحاد السوفياتي. دعونا نفحص كيف تكشفت هذه القصة بتفاصيل أكبر.

التحرر الذي تمّ تحت عصر غورباتشوف المعروف باسم غلاسنوست شكّل الأساس للسياسة الدينية في مرحلة مبكرة في روسيا ما بعد السوفيات. وطوال الجزء الأكبر، كانت السياسة العامة تحت حكم أول رئيس بعد السوفيات، بوريس يلتسن، هي سياسة: «عش ودع غيرك يعيش». ومع الأخذ بالاعتبار أن كل البنية السياسية والاقتصادية لقوة عظمى نووية تبخّرت بشكل أساس بين عشية وضحاها، فقد كان لدى يلتسن اهتمامات أكثر إلحاحاً من الاهتمام بما ينبغي أن يفعله مع الكنائس. وكان أسهل طريق للسفر هو ببساطة أن يستمر في المسار التي أسّسه التشريع الذي سنّه غورباتشوف في العام ١٩٩٠ بعنوان «في حرية الاعتقاد والمنظمات الدينية»، ويمكن القول إنه كان مهتماً، أيضاً، بعرض وجه ذي مصداقية للولايات المتحدة ولغرب أوروبا يبين كيف كانت الأمور تتغيّر في الحقيقة في روسيا ويبين أن الحكومة الجديدة سوف تفي بالتزاماتها الدولية، ومن جملتها التي تدعم حرية الاعتقاد (Anderson, 2003: 128).

التراتبية الهرمية الكنسية للكنيسة الروسية الأورثوذكسية كانت مصابة بالمفاجأة مثل أي شخص آخر من تسارع حركة الأحداث في المدة بين ١٩٨٩ و١٩٩١. وليس بالمستغرب أن رجال التراتبية الهرمية الكنسية للكنيسة رحّبوا بالحرية الدينية التي هي أكبر من السابقة وتأسست بقانون ١٩٩٠، ولكنهم وبشكل مباشر تقريباً كانوا مهتمين بشأن مكانتهم التاريخية (قبل السوفيات) بوصفهم كنيسة رسمية للدولة. وقلقهم المسموع في هذه القضية كان مدفوعاً بانفجار ملحوظ من التعددية الدينية، التي كانت تأخذ شكلاً بالتدريج طوال العقود العديدة السابقة من نظام حكم السوفيات، وكان مدفوعاً بالاهتمام السريع الذي أظهرته البعثات التبشيرية الأجنبية في البلد، فمن وجهة نظر البعثات التبشيرية، عرضت روسيا ما يحتمل أن يكون القطاف الناضج، أمة تعاني عطشاً روحياً وكانت قد حُرمت من الماء المقدس لأكثر من سبعين عاماً. ولم يكن معروفاً معرفة تامة المدى الذي كان الإلحاد قد ترسخ فيه في ذلك الوقت، ولكن الإشارات المنبعثة من إحياء ديني صغير تحت حكم بريجنيف (كما لوحظ في النص السابق)

وتحت حكم غورباتشوف أعطت أملاً كبيراً<sup>(٣٥)</sup>. وحاجج أحد المع المراقبين للدين السوفيّاتي لوقت طويل في أن هذا الإحياء الديني كان يختمر منذ ستينيات القرن العشرين، و«ما فعله غورباتشوف هو أنه رفع الغطاء عن مرّجل يغلي، مسهلاً بذلك الولادة الجديدة للمؤسسات الدينية في كل أنحاء الأمة ومعطياً الصوت للطموحات الروحية المكبوتة. لدى الشعب الروسي» (Bourdeaux, 2000: 13).

وتحقّق بسرعة أمل الإحياء الديني في عصر ما بعد السوفيّات (Froese: 2004a; 2004b; Bourdeaux, 2000; Filatov, 2000; Greeley, 1994). ولم يُظهر السكان اهتماماً متجدّداً فقط بالأورثوذكسية (Ellis, 1996)، وهي أكثر دين معروف للعرقية الروسية، ولكن شهود التصاعد في الدين أيضاً في أنحاء المذاهب كلها ومن جملتها الكاثوليكية والبروتستانتية والبوذية والإسلام وحتى الوثنية (Bourdeaux, 2000; Filatov, 2000). ومثلما يشير إليوت ودينكا، وكان رجال الدين للكنائس الموازية هم أسرع من اغتنم الانتفاع من الفرص الجديدة. هم أمرن من البيروقراطيات الكنسية [مثل الكنيسة الروسية الأورثوذكسية] رجال دين يرأسهم المهاجرون السلاف من المنطقة، وكان قادتهم يفهمون لغات المنطقة وثقافتها مباشرة من المصدر، ولرجال الدين هؤلاء برامج في كل أنحاء العالم، وكانت تلك البرامج تستطيع أن تعيد بسرعة نشر موارد كبيرة ونشر أفراد إلى دول الكتلة السوفيّاتية السابقة... في العام ١٩٩٣، نشر المؤلف البريطاني باترك جونستون (Patrick Johnstone) ما لا نكران أنه تقدير معتدل عن ١,١١٣ بعثة تبشيرية أجنبية في الاتحاد السوفيّاتي السابق... وفي ١٩٩٥، قرر عمل مسحي استطلاعي قام به تقرير كنيسة الشرق - الغرب ورجال الدين، أن الوكالات الخمس والعشرين التي تعتبر أضخم وكالات مرسلّة للبعثات، كانت وحدها تملك ٣,١٩٠ بعثة تبشيرية من غير أهل البلاد في الاتحاد السوفيّاتي السابق... وفي الوقت نفسه، ظهر أن مئات من الوكالات

---

(٣٥) المؤلّفان يعلمان أنه كان هناك أمينان عامّان للحزب الشيوعي بين بريجنيف وغورباتشوف، وهما: يوري أندروبوف (Yuri Andropov) وكونستانتين تشيرنينكو (Konstantin Chernenko)، ولكن هذين القائدين، إذا ما أعدنا صوغ كلمات رونالد ريغان، ماتا سريعاً جداً إلى الحدّ الذي يجعلهما لا يستحقان الحديث عنهما.

الأخرى الصغرى كانت ترعى معدلاً من أربع بعثات لكل منها في أواسط القرن العشرين. وفي أواخر ١٩٩٦، أشار تقرير كنيسة الشرق - الغرب ورجال الدين إلى زيادة في عام واحد بلغت ٣١ في المئة في عدد من البعثات التبشيرية الغربية الطائفية الدينية في الاتحاد السوفياتي السابق (Elliott and Deyneka, 1999: 199-200).

ويستمر إليوت وديانكا في ذكر أن الطوائف الدينية البروتستانتية المحلية كانت مجبرة على التسجيل تحت اسم واحد: كنيسة أتباع المعمودية المسيحية الإنجيلية وأدى وصول حريات جديدة إلى تكاثر جماعات من أتباع عيد العنصرة إلى المينونيين (Elliott and Deyneka, 1999: 201). وكما في أمريكا اللاتينية (قارن بـ: Gill: 2002a; 1999b)، مالت جماعات السكان المحليين إلى العمل على ما يرام بشكل أفضل من الأجانب في لعبة الاستصباة والتحول عن الدين. وعلى الرغم من أنه من العسير الحصول على تقديرات دقيقة، كانت الطبيعة المحمومة للنشاط التبشيري، الأجنبي منه والذي نما في الوطن على حد سواء، دليلاً واضحاً تماماً، وعلى وجه الخصوص لأولئك الذين يملكون مصلحة خاصة في ما يبدو عليه المشهد الديني: أي الكنيسة الروسية الأورثوذكسية.

وعلى الرغم من النجاح الذي حققه توظيف غير الأورثوذكس، الذي كان نجاحاً سليماً ولكنه لم يكن مدوياً (قارن بـ: Filatov, 1999)، فإن قادة الكنيسة الروسية الأورثوذكسية قد اغتنموا الحضور الجديد للطوائف الدينية المتنوعة بوصفه تحدياً جدياً لهيمنتها الروحية التقليدية. ولاحظ مثل هذا قائد بارز في الكنيسة الروسية الأورثوذكسية، الأسقف الكبير، المتروبوليت، كيريل من سمولينسك وكالينينغراد (Metropolitan Kirill of Smolensk and Kaliningrad)، في خطاب ألقاه في العام ١٩٩٦ أمام مجلس الكنائس العالمي.

حالما سمح بالحرية لعمل البعثات التبشيرية، بدأت حرب صليبية ضد الكنيسة الروسية، وذلك حتى حين بدأت تتعافى من مرض طالته مدته، وتقف على قدميها بعضلات موهنة، اندفعت حشود من بعثات التبشير اندفاعاً مفاجئاً إلى الداخل، معتقدة أن الاتحاد السوفياتي السابق يكون أرضاً تبشيرية شاسعة. وتصرفوا وكأنه لا توجد كنائس محلية... لقد بدؤوا بالوعظ من دون بذل أي جهد لتعريف أنفسهم بالتراث الثقافي الروسي أو بتعلم اللغة

الروسية. وفي معظم الحالات لم يكن القصد التبشير بالمسيح والإنجيل، ولكن القصد أن يجرفوا مؤمنينا المخلصين بعيداً عن كنائسهم التقليدية وأن يجندوهم لجماعاتهم الخاصة بهم (Kirill, 1999: 73; Kuznetsov, 1996).

تماماً مثلما شعرت جنرال موتورز أنها مهددة بغزو السيارات التي تستخدم الوقود بكفاءة، والقادمة من اليابان في سبعينيات القرن العشرين، كذلك أيضاً فعلت الكنيسة الروسية الأورثوذكسية وهي تستشعر الضغط من المنافسين الروحيين الأكثر نشاطاً منها في روسيا. «يعتقد الأسقف كيريل بوضوح أن الكنيسة الروسية الأورثوذكسية يجب أن تكون حرة في أن تعيد التبشير بالإنجيل في صفوف المؤمنين الأورثوذكس التقليديين» على أرضها الشرعية» ولكن المشكلة المركزية هنا، على كل حال، هي إخفاق الكنيسة الروسية الأورثوذكسية في أزمنة ما بعد الشيوعية في أن ترتفع إلى مستوى تحدي الشاهد الفعال على جمهورها الأسمى الخاص بها. ويمكن القول إن هذا الإخفاق، بقدر ما هو كذلك نشاطات «الاستصباة» العدواني من الطوائف الدينية غير الأورثوذكسية هما اللذان أعطيا تنديدات الأورثوذكس «بسرقة الخراف» طابعها الخشن» (قارن ب: Knox, 2004: 93-94; Walters, 1999: 48).

إذا أخذنا بالاعتبار أن الكنيسة الروسية الأورثوذكسية التي كانت في السابق مهيمنة كانت موجودة في حالة جمود طال معظم القرن العشرين، وإذا أخذنا بالاعتبار أنها توجد بوصفها منظمة بيروقراطية إلى حد بعيد، وكانت أقل نشاطاً من كثير من منافسيها المسيحيين، ينبغي أن تكون الحال، وفقاً للافتراض (١)، وهو أن التراتبية الهرمية الكنسية للكنيسة الروسية الأورثوذكسية ستسعى إلى فرض القيود القانونية على نشاطات المذاهب غير الكنيسة الروسية الأورثوذكسية وإلى الحصول على الدعم المالي لتنافس الآخرين تنافساً أكثر فاعلية. بعد مدة قصيرة من انهيار الاتحاد السوفياتي وبعد أن صارت الطبيعة التنافسية للاقتصاد الديني واضحة، التمسست التراتبية الهرمية الكنسية الأورثوذكسية المساعدة من الدولة.

الراهب الكبير فياتشيسلاف بولوسين (Viacheslav Polosin)، وكان في حينها رئيس لجنة حرية الاعتقاد في البرلمان الروسي، لاحظ في شهر

آب/أغسطس من العام ١٩٩٣ أن رئيس الأساقفة أليكسي (Aleksii) كان حديثاً قد سلّم الرئيس يلتسين إنذاراً نهائياً: إما أن يوقّع الرئيس قانوناً جديداً سنّه المجلس التشريعي يحدّد نشاطات بعثات التبشير الأجنبية في روسيا، أو «ستذهب الكنيسة الروسية الأورثوذكسية إلى المعارضة»، أي إنها سوف تتصل رسمياً مع تآلف رد - براون (Dunlop, 1995: 32).

تكوّن ائتلاف رد - براون من أعضاء سابقين من الحزب الشيوعي وعدد من سياسيين أشباه فاشيست فضلوا القومية الروسية المتطرفة. أدّى قادة الكنيسة الروسية الأورثوذكسية بشكل أنشط بطاقتهم للدعم السياسي، وكانوا يفكرون أنهم كانوا يملكون صدقية أساسية في صفوف السكان، وبدت هذه الاستراتيجية مغرية تماماً. الهدف السياسي المهيمن للتراتبية الهرمية الكنسية للكنيسة الروسية الأورثوذكسية صار هو أن تعكس الحريات الدينية التي كانت قد أسست تحت غورباتشوف ويلتسين في مطالع تسعينيات القرن العشرين.

أن يكون على التراتبية الهرمية الكنسية في الكنيسة الروسية الأورثوذكسية أن تهدّد الرئيس يلتسين بالانشقاق إلى حلف سياسي آخر يشير إلى أن يلتسين كان غير واضح القرار أو كان معادياً نحو سياسة طلباتهم (Verkhovsky, 2002: 334). وهذا مثير للاهتمام حين الأخذ بالاعتبار أنه في حالة سياسية سريعة التحوّل والتقلّب، كما هي في روسيا في ذلك الوقت، فالافتراض (٤ أ)، الذي ينصّ على أنّ الكنيسة المهيمنة تكسب في القدرة على المساومة حين يكون التنافس السياسي عالياً، هذا الافتراض يقودنا إلى أن نفترض أن يلتسين كان سينحني لطلبات رئيس الأساقفة أليكسي. وكان هناك عاملان يشغلان في روسيا في ذلك الوقت، على كل حال، وأثرا في مثل هذه النتائج. الأول، لم يكن واضحاً قطعياً أن الكنيسة الروسية الأورثوذكسية مثّلت أي شيء قريب من أن تكون كنيسة مهيمنة. صحيح أن للأورثوذكسية تاريخ ألف سنة في روسيا، ولكن الإحياء الروحي الحادث داخل روسيا منذ ستينيات القرن العشرين مال إلى تحييد المذاهب غير الأورثوذكسية وسوّى ميدان اللعب، ولاحظ هذا الاتجاه وايت وآخرون معه:

الانتماءات الدينية هي نفسها كانت تعاني تغييراً أساساً في الفترة الشيوعية المتأخرة... كان هناك هبوط كبير... في الدعم للكنيسة

الروسية الأورثوذكسية: وهذا من بعض الوجوه ردّ فعل على تقارير كانت تبرز من علاقاتها الوثيقة مع الحكومة السوفياتية ومع لجنة أمن الدولة، كي جي بي، ولكن من وجوه أخرى أيضاً بسبب حركة عامة أكبر نحو معتقدات دينية أخرى من جملتها الكاثوليكية أو (بشكل أكثر شيوعاً) نحو التماهي مع «المسيحية بشكل عام» من دون الانتماء إلى طائفة دينية (White, McAllister and Kryshstanovskaya, 1994: 6-7).

التوسّع السريع للجماعات غير الأورثوذكسية أعطى بالتأكيد الانطباع بأن الكنيسة الروسية الأورثوذكسية كانت مجرد واحدة من بين عدة طوائف دينية تتنافس في سبيل النفوذ الاجتماعي. وقد تكون الأورثوذكسية هي أضخم هذه الطوائف الدينية، وهي الطائفة الدينية صاحبة أطول تاريخ في البلد، ولكنها بالتأكيد لم تسيطر على الولاء المهيمن للسكان. وأضيف إلى هذا حقيقة أن الكنيسة الروسية الأورثوذكسية واجهت وقتاً عصيباً في التحدّث بصوت واحد. وجاءت إلى الصدارة في مطالع تسعينيات القرن العشرين حركة إصلاحية أساسية كانت تتحدّى سلطة التراتبية الهرمية الكنسية للكنيسة الأورثوذكسية الحاكمة (Knox, 2004: 101-105). وكشفت هذه الجماعة، من خلال نقدها العام العلني للتراتبية الهرمية الكنسية الموجودة للكنيسة الروسية الأورثوذكسية، أنّ رئيس الأساقفة وحاشيته المباشرة لا يسيطرون على ولاء السكان حتى من السكان المعتقدن للآورثوذكسية. في بيئة توجد فيها طوائف دينية متنوّعة (أو فئات) يكون من الأفضل أن تُعطي الجميع درجة واسعة من الحرية إذا كنت ستوفر حرية لأي أحد الافتراض (٤ج)).

والسبب الكامن الذي من أجله كان المصلحون الأورثوذكس ناقدن للتراتبية الهرمية الكنسية للكنيسة يشير إلى السبب الثاني الذي كان يلتصق من أجله في أفضل الأحوال مرتاباً من سياسة الطلبات المقدّمة من رئيس الأساقفة. وكما لاحظنا في النص السابق، كان رجال الدين داخل الكنيسة الروسية الأورثوذكسية الذين يصلون كل الطريق إلى القمة، كانوا عملاء ناشطين في الشرطة السرية السوفياتية (كي جي بي). وكشف فحص لملفات (كي جي بي) في العام ١٩٩١:

أن أربعة من ستة من الأعضاء الدائمين الحاليين في المجمع المقدّس

في بطيركية موسكو، هم، أو على الأقل كانوا حتى وقت قريب جداً، عملاء كي جي بي: البطيرك أليكسي الثاني (الاسم الرمزي للعميل «دروزدوف»)، والمتروبوليت أيوفينالي من كروتيتسي («آدامنت») والمتروبوليت كيريل من سمولينسك («ميخائيلوف»)، والمتروبوليت فيلاريت من مينسك («أوستروفسكي») . . . يجب التشديد على أن «العميل» من الكي جي بي السابقة كان أكثر بشكل كبير من مخبر، كان أو كانت مشغلاً نشيطاً للجنة الخاصة بأمن الدولة، فهو في الواقع ضابط في تلك المنظمة من دون أن يلبس الزي الموحد. وكان العملاء الناجحون متعودين على تلقي مكافآت رسمية. ففي شهر شباط/فبراير من العام ١٩٨٨، على سبيل المثال، أعطي «العميل دروزدوف» (البطرك أليكسي) خطاب تقدير على نشاطاته وذلك من رئيس الكي جي بي (Dunlop, 1995: 30; Corley, 1996: passim).

كان يلتسين مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً جداً مع جهاز الأمن في نظام الحكم الذي كان هو، أي يلتسين، قبل قليل قد ساعد في إطاحته، وهذا ما كان يمكن أن يخلق إلا (التردد) فقط من جانبه. وعلى سبيل ما ينصّ عليه الافتراض (٤ب)، فالكنيسة التي كانت مرتبطة ارتباطاً يوثق به، مع فئة سياسية أطيح بها لا يحتمل أن تستطيع أن تتوقع أن تُمطر بالأفضال الكبيرة.

أعمال التراتبية الهرمية الكنسية للكنيسة الروسية الأورثوذكسية في أثناء محاولة انقلاب العام ١٩٩١ الذي سعى إلى إطاحة غورباتشوف لم تلهم يلتسن الثقة، ولكن الذي تبين في نهاية المطاف أنه اللحظة المشرقة بالنسبة إلى يلتسين ونهاية الاتحاد السوفياتي. والبيان الذي أصدره بطيرك الكنيسة الروسية الأورثوذكسية في اليوم الأول من الانقلاب كان بياناً غامضاً للغاية ودعا المواطنين إلى الاستماع لصوت غورباتشوف (الذي كان تحت الاعتقال في البيت من أفراد مسلحين من القوات المسلحة)<sup>(٣٦)</sup>. وادّعى بيان لاحق أن الكنيسة الروسية الأورثوذكسية لم تكن تستطيع أن «تعطي بركاتها إلى

---

(٣٦) في عالم أورويل (Orwellian) من الحكم الشمولي، من العسير في الغالب أن نعرف ما الذي يجري قوله. فأن نقول إنَّ على السكان أن يستمعوا لغورباتشوف في اللحظة التي كانت فيها بندقية ممسوكة عند رأسه جعل من العسير أن نعرف إن كانت البطيركية في الحقيقة تساند غورباتشوف أو تساند قادة الانقلاب.



اللاشرعية، والعنف وأعمال سفك الدماء» ولكن البيان لم يتخذ بوضوح موقفاً من المواجهة (Polyakov, 1994: 145-146). وعلى الرغم من أن القيادة الأورثوذكسية يمكن أن يُغفر لها لكونها خائفة من البندقية في الانحياز لأحد الجانبين، لئلا تقع الكنيسة في اختيار الفريق الخطأ وتعاني القمع المتجدد، يجب أن تقابل بيانات البطريركية مع البيان الذي صدر من جانب الكنيسة اللوثرية الإنجيلية الروسية.

نحن ندعوكم (الشعب الروسي) إلى مساندة الرئيس بي. إن يلتسين والبرلمان الروسي. ففي الأزمة الحالية هم القوة الوحيدة التي تستطيع أن توقف متآمري اللجنة، الذين يحاولون أن يعودوا بنا إلى الكابوس الدموي للماضي الشيوعي. ندعو الله تعالى أن يحفظنا لنعيش حياة مشرقة (وردت في: Polyakov, 1994: 146).

من وجهة نظر يلتسين، ليس من الصعب أن نفهم ارتياحه نحو التراتبية الهرمية الكنسية للكنيسة الروسية الأورثوذكسية. ومع ذلك، فبولياكوف لا يلاحظ فعلاً أن قيادة الكنيسة الروسية الأورثوذكسية عارضت فعلاً التدخل العسكري في ليتوانيا و«ميزت نفسها بالبطل بعد الحدث» ببيانات متنوعة وأفعال في مساندة يلتسين بعد أن هدأت الاضطرابات (Polyakov, 1994: 147 and passim).

إذا أخذنا بالاعتبار عدم شعبية الحكم الشيوعي في روسيا مع أواخر ثمانينيات القرن العشرين، ودور بوريس يلتسين البطولي في الوصول بنظام الحكم ذلك إلى النهاية، فللمرء أن يتوقع بحق أن يكون يلتسين هو المعادل الروسي الحديث لجورج واشنطن وأن يستمتع بشعبية غير معروفة من قبل. ولسوء الحظ، إن الفوضى السياسية والاقتصادية التي حدثت في أثناء الانتقال من اقتصاد الأوامر إلى اقتصاد السوق لم تؤدّ إلى التمجيد العلماني ليلتسين. ومع انحدار الاقتصاد الروسي إلى الفوضى، تضاءلت شعبية يلتسين، واشتاق كثيرون من الروس إلى استقرار النظام الشيوعي القديم. ووسط هذا الاضطراب، برزت الفرصة للكنيسة الروسية الأورثوذكسية لتعقد صفقة جديدة مع البرلمانين الصاعدين وقادة سياسيين آخرين. ومع أحزاب ضعيفة ونظام عاجز عن أن يندمج في نظام مستقر من حزبين، فقد كان

القذف بالدعم إلى فئات سياسية حتى لو كانت صغيرة يستطيع أن يكون ذا مردودات كبيرة للكنيسة الروسية الأورثوذكسية<sup>(٣٧)</sup>. وكان القطار المنطقي السياسي المناسب أكثر من غيره للتراتبية الهرمية الكنسية للكنيسة الروسية الأورثوذكسية لتقفز إليه هو القطار الذي حمل شحنة قومية إلى حد بعيد، المصابة بالرهاب والكراهية للأجانب تقريباً. وفي النهاية، فتاريخ ألف سنة في روسيا، جعل الكنيسة المؤسسة الكاملة ليلتفت حولها القوميون المتحمسون. والمفارقة هنا، هي أن كثيرين من هؤلاء القوميين المتطرفين، قد تبين أنهم أعضاء من الحرس الشيوعي القديم، وهم النصف الأول من ائتلاف ردّ - براون الذي لاحظناه في النص السابق، وهو الذي كان يسعى إلى الوصول إلى السلطة مرة ثانية. وبالنسبة إلى التراتبية الهرمية الكنسية للكنيسة الروسية الأورثوذكسية، التي ما زالت تنظر إلى الأورثوذكسية بوصفها كنيسة كل الروس التاريخية المهيمنة، كان هناك اتصال مباشر بين مساندة هذا الائتلاف الشيوعي الوطني وبين محاولة فرض قيود على حرية المعتقدات غير الأورثوذكسية.

كثيراً ما يقال إنّ السبب الرئيس الذي من أجله يقاتل أساقفة الكنيسة الروسية الأورثوذكسية ضدّ المنظمات غير الأورثوذكسية، هو أنهم خائفون من التنافس. ويقال إنّ هذا هو السبب الذي من أجله يُخضعون المسلمين أو أتباع المعمودية، الذين هم غير منغمسين في استصبااء نشيط، لإدانة أقل بما لا يقاس من الإدانة الموجّهة إلى شهود يهوه و«المتكاثرين» سريعاً. هناك الكثير من الحقيقة في هذا الرأي، ولكنه ليس السبب كله. ونحن ببساطة نحتاج إلى أن نستذكر على سبيل المثال، الحقيقة التي كانت في العام ١٩٩٣، حين كان التهديد التنافسي الرئيس للكنيسة الروسية الأورثوذكسية

---

(٣٧) في الأنظمة البرلمانية المتعددة الأحزاب، تستطيع الفئات الصغيرة التي تشغل مقاعد قليلة أن تمارس سلطة كبيرة. دفع دعمهم كتلاً أكبر داخل المجلس التشريعي يستطيع أن ينشئ ائتلافات أكثرية. وبشكل مماثل، فالانسحاب من مثل هذا الائتلاف يستطيع أن يقود البرلمان إلى طريق مسدود. الأحزاب الصغيرة أو الفئات الصغيرة تستطيع بهذا الشكل أن تقدّم امتيازات مهمة في الكثير من القضايا، التي قد يكون الكثير منها هامشياً للأحزاب الكبيرة. وفي حالة الحرية الدينية (أو القيود المفروضة عليها)، كانت الكنيسة الروسية الأورثوذكسية تستطيع (وفعلت) وأن تقدّم الاهتمام العام بالنسبة إلى الاقتصاد الكبير والإصلاحات السياسية لتحصل على قيود قانونية تفرض على الفرق الدينية الأقلية.

مُثَاراً من قبل الإخوة البيض «المحليين» ومن مركز أم الله<sup>(\*)</sup>، وكان المطلوب الرئيس لا يزال هو إدخال القيود على الأجانب (Verkhovsky, 2002: 335).

إذا تحدثنا من الناحية السياسية، فإن فرض القيد على نشاطات الأجانب أسهل بكثير من فرضه على نشاطات أبناء البلد الخاصة بالشخص، ولكن التأثير «الأجنبي» يمكن أن يفسر على نطاق واسع بأنه يعني اللاهوتيات «الأجنبية» التي يحملها المواطنون المحليون. وأي منافس مباشر للكنيسة الروسية الأورثوذكسية صار «تأثيراً أجنبياً» وشعرت الكنيسة بوطأة قانون العام ١٩٩٧ الذي حدّد تحديداً ناجحاً الحقوق على الجميع ما عدا مجموعة صغيرة من المذاهب التاريخية (Elliott and Corrado, 1999) <sup>(٣٨)</sup>.

بعد أن استشعرت الكنيسة عناد يلتسين في دعم القيود المفروضة على الحرية الدينية، حركت التراتبية الهرمية الكنسية للكنيسة الروسية الأورثوذكسية نشاط جماعات الضغط الخاصة بها إلى المستوى المحلي <sup>(٣٩)</sup>. هناك، كان رجال الدين يستطيعون استخدام اتصالاتهم السياسية السابقة لكسب امتيازات متنوعة. وبرهنت هذه الاستراتيجية أنها مفيدة للسياسيين الشيوعيين القدامى في أنها سمحت «بالإحياء بحكم الواقع للمسارات الوظيفية للمسؤولين السابقين من مجلس الشؤون الدينية لعصر السوفييات، فكثيرون منهم كانوا يعاودون الظهور بصفة خبراء مستشارين للإدارات المحلية» (Anderson, 2003: 129). ويلاحظ أندرسون كذلك أن هؤلاء

---

(\*) لا يخفي على القارئ أن القرآن الكريم ينزه الله تعالى عن الولد، قال تعالى: «مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَأَنَّا يَأْكُلُ الْطَّعَامَ انْظُرْ كَيْفُ نَبِّئُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انْظُرْ أَتَى يُؤْفَكُونَ» [المائدة: ٧٥] (المترجم).

(٣٨) انظر على نحو خاص ملحق إليوت وكورادو الذي يوفر قائمة من الاضطهادات المتنوعة ضد المذاهب غير التابعة للكنيسة الروسية الأورثوذكسية. وتشمل هذه القائمة حركات دينية محلية عديدة، مثل المؤمنين القدامى. فإذا أخذنا بالاعتبار التعددية الدينية التي كانت تبدأ بالظهور في الأزمنة السابقة للسوفييات (انظر المناقشة السابقة)، فإن من العسير أن نميز بشكل فعال بين الفرق الدينية المحلية والفرق الدينية الأجنبية، من مثل أتباع عيد العنصرة والميثوديين.

(٣٩) هذه الاستراتيجية مشابهة بشكل ملحوظ للكيفية التي حاولت بها الكنيسة الرومانية الكاثوليكية أن تحدّد نفوذ البروتستانت المستصبيين للناس في أمريكا اللاتينية على الرغم من القوانين القومية التي تحمي حقوق الأقليات الدينية. انظر: Anthony Gill, «The Struggle to Be Soul: Provider: Catholic Responses to Protestant Growth in Latin America» in: Christian Smith and Joshua Prokopy, eds., *Latin American Religion in Motion* (New York: Routledge, 1999).

المديرين المحليين، الذين انبعثوا ثانية في مساراتهم الوظيفية، انخرطوا في «تشديد الإجراءات اللازمة من أجل الاعتراف القانوني بالمجتمعات الدينية، والمراقبة المقتحمة للحياة الدينية، والتمييز ضد الجماعات «الأجنبية» والحدود التي تفرض على استخدام الفضاء العام والتعبير الحر» والتحرش العام على العكس من قوانين الجمهورية الروسية (Anderson, 2003: 129). وأوضح مقايضة وربما أشهرها حدثت في العام ١٩٩٥ كانت حين ساند رجال الدين الأورثوذكس نشاط انتخاب عمدة موسكو في مقابل تمويل لبناء كاتدرائية جديدة (Financial Times, 1995). وحاول سياسيون آخرون في منتصف تسعينيات القرن العشرين أن يشتروا المساندة السياسية من رجال الدين الأورثوذكس بطريقة مشابهة (قارن بـ: Orttung, 1996).

الاستراتيجية السياسية المحلية، على الرغم من أنها أثبتت أنها ناجحة في بعض المناطق، كان يمكنها فقط أن تنجز خليطاً من القوانين المحددة للأقليات الدينية. والطوائف الدينية غير الأورثوذكسية كانت لا تزال تستطيع أن تستقطع من الناحية الجغرافية فضاءات معينة ضمن الأراضي الوطنية لتستصيب الناس عن دينهم وتنمو. وبقي الحل الوطني لهذه المشكلة على جدول أعمال المجلس التشريعي للترابعية الهرمية الكنسية للكنيسة الروسية الأورثوذكسية. وأول محاولة لتغيير قانون غورباتشوف «دعه يعمل»، للعام ١٩٩٠، والذي كان لا يزال نافذاً، جاءت في العام ١٩٩٣ حين كسبت الكنيسة الروسية الأورثوذكسية دعم سيرجي ستانكيفتش (Sergei Stankevich)، وهو قومي بارز، لتتروح سلسلة من التعديلات المقيدة للقانون (Marsh, and Froese, 2004: 139; Anderson, 2003: 138). والمقترح الأساس من بين المقترحات كان النص الذي يمنع «المنظمات الأجنبية» من العمل في البلاد «من دون دعوة من منظمة دينية محلية معترف بها رسمياً» (Anderson, 2003: 128; Basil, 2005; Berman, 1996). وإذا أخذنا بالاعتبار أن جماعات دينية عديدة كانت تعمل في البلاد طوال عدة عقود، ومن جملتها الكاثوليك وأتباع عيد العنصرة وأتباع المعمودية، صار يمكن اعتبارها أجنبية، فإن التغييرات أثبتت أنها مهددة لنظام واسع من الطوائف الدينية غير الأورثوذكسية. ومن المثير للاهتمام، ويمكن التكهن به تماماً، أن التغييرات المقترحة تلقت دعماً من قادة المسلمين (Anderson, 2003: 128). وكانت

التراتبية الهرمية الكنسية للكنيسة الروسية الأورثوذكسية قلقه أكثر ما يكون حول المنافسين المباشرين لقاعدتهم الأبرشية (الممكنة). وكان لدى المسلمين المخاوف نفسها مع اندفاع البعثات التبشيرية المسيحية التي جاءت بسرعة بعد انهيار الاتحاد السوفياتي. ولكن المسلمين والأورثوذكس ليسوا متنافسين مباشرين لكونهم منفصلين جغرافياً على وجه العموم. (كان هناك بعض المؤشرات، على كل حال، على أن المسلمين كانوا يقومون ببعض الانتهاكات في أجزاء من روسيا الأورثوذكسية مؤخراً). لقد اشتركوا في عدو مشترك وهو: الإنجيليون المسيحيون الأجانب من الخارج. وعلى الرغم من أن مجموعات غير أورثوذكسية (وغير مسلمة) عبّرت عن معارضتها للتغييرات المقترحة، فالبرلمان سنها بأغلبية كبيرة. ولكن يلتسين رفض، مع ذلك أن يوقع، مدركاً، ربما أنه، كان قد تلقى القليل من المساندة في مرحلة مبكرة من الأحداث من البطيركية الأورثوذكسية. وأثبتت المفاوضات المستمرة حول مشروع القانون أنها كانت مفاوضات في سبيل اللاشيء، مع ذلك، لأن يلتسين حلّ البرلمان في وقت لاحق من العام<sup>(٤٠)</sup>، ولم يتخذ أي إجراء آخر تجاه التشريع الديني (Anderson, 2003: 128-129).

وبحلول العام ١٩٩٥، كانت الكنيسة الروسية الأورثوذكسية قد بنت دعماً كافياً في البرلمان الوطني لتصوّت تشريعاً يعيد تأكيد عقائد تشريع ١٩٩٠ الذي يمنح الحرية الدينية (Anderson, 2003: 130). ومع انتخابات رئاسية في العام التالي، ومع اقتصاد يعاني الألم المتنامي لتحويل السوق، كان يلتسين يشعر بما يكفي من الحرارة من المنافسين فاستسلم للضغط من التراتبية الهرمية الكنسية للكنيسة الأورثوذكسية وقبل مساندتهم (Paretskaya, 1996). وطوال أواخر العام ١٩٩٥ حتى العام ١٩٩٦، وضعت قيد البحث عدداً من المسودات المشابهة للتشريع الذي اقترح في العام ١٩٩٣. من حيث الجوهر، تغير القليل بين التشريع المقترح في العام ١٩٩٣ وبين ما كان يجري الحوار بشأنه في مجلس دوما الدولة، وهو المجلس الأدنى من برلمان روسيا. وأمسكت بطيركية الكنيسة الروسية الأورثوذكسية بأرضها وبقي بوريس يلتسين المنتخب حديثاً صلباً، على الأقل في البداية ولكنه، مع

---

(٤٠) كان البرلمان ما زال معروفاً باسم السوفيات الأعلى في ذلك الوقت.

ذلك، انحنى للأكثرية داخل الدوما التي فضلت التشريع الجديد والضغط القوي من الكنيسة الروسية الأورثوذكسية، وانهار يلتسين وقبل قانون العام ١٩٩٧ المعنون: «في حرية الاعتقاد والجمعيات الدينية».

بنود قانون العام ١٩٩٧، التي تنطبق على كومنولث الدول المستقلة والوارد مفصلاً في أندرسون (Anderson, 2003) وغون (Gunn, 1999) وإليوت وكورادو (Elliot and Corrado, 1999)<sup>(٤١)</sup>، تعيد تأكيد حقوق الضمير الفردي، ولكنها تنشئ نوعين من الجماعات الدينية: طوائف دينية بامتيازات، لها جذور تاريخية أو «تراثية» (تعرف بأنها منظمات دينية) ومؤسسات دينية أخرى لا تقع في النوع السابق (سميت جماعات دينية). وكانت أربعة أديان مشمولة ضمن نوع المنظمات الدينية، وتضم الكنيسة الروسية الأورثوذكسية والإسلام والبوذية واليهودية. والفاتيكان الذي يحبذ عموماً حرية دينية مفتوحة للجميع في روسيا، حاول أيضاً مع ذلك من دون نجاح، أن يجعل الكاثوليكية الرومانية تُعلن بصفته ديناً تاريخياً<sup>(٤٢)</sup>. وإنه لأمر يثمّ عما خلفه أن لا يكون أي واحد من الأديان التاريخية الأربعة المعترف بها منافساً للأديان الأخرى، بالطريقة التي ينافسها بها البروتستانت الإنجيليون. فالبوذية من الناحية الجغرافية تركزت في القسم الشرقي من دول الكومنولث المستقلة، والتحوّلات عن الدين ليست شائعة في كل أنحاء حدودها اللاهوتية. واليهودية التي يمتزج أتباعها بشكل رئيس في صفوف الأورثوذكسية في الأراضي الروسية، لم تبقَ ديناً يستصحب الآخرين. والإسلام مثل البوذية يميل إلى أن يكون متركزاً من الناحية الجغرافية (في الأقسام الجنوبية من دول الكومنولث المستقلة). وعلى الرغم من أنه كان

---

(٤١) للحصول على النص الإنكليزي الكامل للقانون، انظر: <http://en.rinfo.ru/documents/onfreedom.html>.

(تم الدخول إليه في ٢٤ أيار/ مايو ٢٠٠٧).

(٤٢) وهذا يتلاءم مع الملاحظة المذكورة في الفصل الثاني وهي أن الفاتيكان يتبع استراتيجية مقيّدة للأقليات الدينية في أمريكا اللاتينية؛ حيث يكون هو المؤسسة الروحية المهيمنة وهو يفضل فرض قيد أقل حيثما يكون هو أقلية، مثلما هو في روسيا. ومع ذلك، فلو كانت جهود الكنيسة الكاثوليكية في حشد جماعات الضغط لتكون مشمولة بصفة كنيسة تاريخية، جهوداً ناجحة، لكانت سمحت لهم أن يتبعوا فرض القيود على الأقليات البروتستانتية مع أنّ الكاثوليك هم دين أقلية في روسيا.

هناك بعض الجهود (والنجاح المحدود) من المسلمين لتحويل دين الروس من العرقية الروسية، وهذه الأرقام صغيرة إذا قورنت بالتقدمات المتجاوزة التي يحققها البروتستانت والكاثوليك. وهكذا فمن وجهة نظر الكنيسة الروسية الأورثوذكسية، تعتبر هذه الأديان الثلاثة غير الأورثوذكسية، أدياناً «مأمونة» نسبياً (على الرغم من أي كراهية لاهوتية معينة قد يحملها رجال الدين نحو هذه الأديان). الكاثوليكية منافس مباشر للكنيسة الروسية الأورثوذكسية، وبشكل رئيس بين الأورثوذكس «اسمياً» (أو «ثقافياً»).

وهذا لا يعني أن الكنيسة الأورثوذكسية أو الحكومة الروسية تبقيان غير مهتمتين بالإسلام أو اليهودية أو البوذية. فالتشدد الإسلامي في أماكن من مثل الشيشان(\*) يبقى اهتماماً جدياً بالنسبة إلى الكرملين، وهو اهتمام يحتمل أن تشارك فيه التراتيبات الهرمية الكنسية الأورثوذكسية. وعلى الرغم من كون المسلمين جزءاً من «منظمة» دينية معترف بها، فقد واجهوا، مع ذلك، هجمات عامة وحواجز طرق بيروقراطية في القسم الأول من القرن الحادي والعشرين (United States Commission on International Religious Freedom (USCIRF), 2005: 1). وبطريقة مماثلة، واجه اليهود والبوذيون التحرش الحكومي. ففي مطلع العام ٢٠٠٥، «نشر تسعة عشر عضواً من مجلس الدوما الروسي رسالة مناوئة للسامية على نحو خبيث تدعو إلى حظر كل المنظمات اليهودية في روسيا» (United States Commission on International Religious Freedom (USCIRF), 2005: 1). وعلى الرغم من أن التشريع لم يسنَّ أبداً وسحبت الرسالة بسرعة، فإنها تشير فعلاً إلى وجود مناوأة للسامية داخل قاعات الحكومة. وكان الدالاي لاما، الزعيم الجليل عند البوذية، قد مُنع باستمرار من الدخول إلى البلاد (United States Commission on International Religious Freedom (USCIRF), 2005: 1). وعلى الرغم من مثل هذا التحرش غير الرسمي والقمع، يبقى القانون الحالي للعام ١٩٩٧ في مكانه سارياً ويعطي كل هذه الأديان التقليدية مكانة معتمدة رسمياً. وكثيرون من البروتستانت الإنجيليين يواجهون اضطهاداً مشابهاً ولكن من دون منفعة بمستوى مشابه من الاعتراف القانوني.

---

(\*) المسلمون في الشيشان دافعوا عن بلادهم ضد الاحتلال الروسي الذي استعمرهم منذ مطلع القرن التاسع عشر. والدفاع عن حرية البلاد وكرامتها ليس تشدداً (المترجم).

بالنسبة إلى الطوائف الدينية غير المحظوظة (مثل: الجماعات الدينية)، يحتوي قانون العام ١٩٩٧ على عدد من البنود الرئيسة التي تجعل حياتها أكثر صعوبة. المادة (٩ - ١) من القانون تحتوي على الشروط التي بموجبها يُعترف رسمياً بجماعة بأنها منظمة دينية (تصير بالتالي خاضعة للأقسام الأخرى من القانون).

يجوز لمن لا يقل عن عشرة مواطنين من الاتحاد الروسي أن يكونوا مؤسسين لمنظمة دينية محلية، يرتبطون معاً بصفتهم مجموعة دينية يجب عليها أن تمتلك توكيداً من أعضاء الحكومة المحلية يؤكد أن الجماعة وجدت على أرض البلاد لمدة لا تقل عن خمسة عشر عاماً، أو تمتلك توكيداً من منظمة دينية مركزية من المعتقد نفسه يفيد بأن المنظمة المؤسسة تشكل جزءاً من هيكل المنظمة المركزية. (وردت في: Gunn, 1999: 240).

هذا الجزء مُذكر بالمادة (٧) من القانون القانوني المكسيكي الذي يضع شروطاً تاريخية على الاعتراف القانوني للكنائس، ويضع الكنائس في مأزق المستحيل بحسب القاعدة (٢٢) التي تعرّضهم لأهواء المسؤولين المحليين (Gill, 1999c: 783-784). وبالنسبة إلى أي كنيسة، لكي يكون معترفاً بها قانونياً يجب أن تكون موجودة طوال مدة محددة من الزمن، ولكن من دون أي اعتراف قانوني (أو قواعد محددة ترسم ما يكون الحضور القانوني)، وهذا يصير موضع جدل بخصوص منذ متى كانت المنظمة قد وجدت فعلاً<sup>(٤٣)</sup>. وتمنع بنود أخرى من القانون الروسي للعام ١٩٩٧ الجماعات الدينية غير الرسمية من حيازة ممتلكات، أو الحصول على استثناءات ضريبية، واستلام إعانات مالية حكومية، وتشغيل مدارس، وإدارة نشاطات خيرية، والحصول على حق الوصول إلى مؤسسات حكومية (مثل: القوات المسلحة والسجون والمستشفيات)، ودعوة واعظين أجانب أو حيازة منافذ وسائل الإعلام الجماهيري واستخدامها (Gunn, 1999: 246-247). من

---

(٤٣) يضع القانون المكسيكي مطلب حيازة الممتلكات على الكنيسة، وهو ما يجعل الحالة مخيبة للآمال بشكل مضاعف لأن التصاريح الحكومية للبناء عموماً تتطلب من المالك أن يحدد استخدام المبنى. وعلى كل الأحوال، فليس تحديد أن البناء سوف يستخدم لأغراض دينية، خياراً ممكناً إذا أخذنا بالاعتبار أن الجماعة الدينية ليس معترفاً بها قانونياً إلى أن تحوز العقار.



الواضح أن كل واحد من هذه القيود المفروضة على الجماعات الدينية سوف يخلق حواجز طرق مهمة في المسار إلى كسب الأعضاء لهذه الجماعات.

وكما تكهن الافتراض (١) بوضوح، فقد سعت الكنيسة المهيمنة (مع ثلاثة أديان أخرى «تاريخية» غير مهددة للكنيسة المهيمنة) إلى الحصول على قيود تُفرض على الأقليات الدينية، وتحديد قدرتها على التنافس من أجل الحصول على أعضاء. وما قد لا يكون واضحاً، على كل حال، هو لماذا يلتسين (وأعضاء متنوعون آخرون من الدوما) سوف يستسلمون لمثل هذه القيود في بيئة من تنامي التعددية الدينية (مثلما لاحظنا في النص السابق). هناك عدّة أجوبة متعلّقة بهذا السؤال. الأول، الاستراتيجية المحلية للكنيسة الروسية الأورثوذكسية، خصوصاً كونها متصلة مع المسؤولين الحكوميين في أثناء الأيام السوفياتية، الذين كانوا يسعون للانتخاب إلى الدوما و/أو استرجاع وظائفهم البيروقراطية، هذه الاستراتيجية كانت تعني أن البطيركية كانت تستطيع أن تمارس نفوذاً غير متكافئ في صفوف المسؤولين المنتخبين محلياً. والجواب الثاني، هو أن الكنيسة الروسية الأورثوذكسية، على الرغم من أنها ضُربت من الحكم السوفياتي، ما زال عدد الأشخاص المنتمين إليها يتفوق من حيث العدد تفوقاً مهماً على السكان غير الأورثوذكس (Barrett, Kurian, and Johnson, 2001). وإذا سلمنا، أن كثيرين من أولئك الذين يزعمون أنهم أورثوذكس هم على ما يحتمل اسماً فقط من الأورثوذكس (بالمقارنة بالممارسين المنتظمين)، فإن العدد الأكبر ما زال يمثل دائرة انتخابية سياسية مهمة يمكن أن تهتم بشأن الحماية القانونية للكنيسة الروسية الأورثوذكسية. والجواب الأخير، الضغط من جماعات الضغط والنفوذ ضد مسودة القانون من طرف الأقليات الدينية ثبت أنه «يأتي بنتائج عكسية» (Anderson, 2003: 130)، والسبب، في جزء كبير منه، أن قسماً كبيراً من المعارضة جاء من خارج روسيا، مؤكداً بذلك حجج القوميين الروس أن سيادة البلاد كان تحت الهجوم. ولأن السياسيين المحليين لا يحتاجون إلى إشغال أنفسهم كثيراً بالأفراد الأجانب الذين هم ليسوا من أفراد دوائرهم الانتخابية، يمكن الزعم أن الكنيسة الروسية الأورثوذكسية ما زالت تمتلك حضوراً مهماً في الحلقة السياسية على الرغم من تنامي التعددية الدينية. وهذا، في حد ذاته، يؤكد تكهن

الافتراض (٤٤) وفيه أنّ الكنيسة المهيمنة نجحت في ممارسة نفوذها السياسي والاجتماعي لمصلحتها في بيئة سياسية تنافسية.

إذا كان هناك بقعة لامعة لمصلحة الأقليات الدينية في روسيا بعد قانون العام ١٩٩٧، فهي أنّ «التفسيرات الرسمية المتساهلة المتتابة لهذا القانون على المستوى الفيدرالي حيّدت بعض أفسى بنوده». وفي قسم كبير منه، كان هذا بسبب «أولئك الموجودين في الكرملين (حيث صارت السلطة، تحت الرئيس فلاديمير بوتين، مركّزة بشكل متزايد) والمخولين باتخاذ القرارات المؤثرة على الحرية الدينية فهم منغمسون عادة في القضايا السياسية في التيار العام، التي يعتبرونها بلا شك أكثر إلحاحاً وضغطاً بكثير» (Fagan, 2003: 1). وهذه الملاحظة تدعم مباشرة الافتراض (٥) و(٥٥) وفيهما أنّ القوانين المحددة للأقليات الدينية، مع مرور الزمن، قوانين لا تنفذ. ويتبع من خلال هذا، أنّ الافتراض (٥ب) سيتكهن أنّ الجماعات الدينية، على الرغم من أنها تواجه عدداً من الصعوبات القانونية، سيسمح لها نقص التنفيذ أن تستمر بالنمو وسوف تزداد التعددية الدينية ببطء في المجتمع الروسي. ونأمل أن هذا سوف يقود إلى فرص سياسية أكبر لهذه الأقليات لتعدل القانون لصالحها. كم قد يستغرق هذا من الزمن؟ نحن نقدّم القليل من التكهن، ولكن خبرة الولايات المتحدة، وأمريكا اللاتينية، والبلدان الأخرى حول العالم تتركنا متفائلين.

## ٢ - دول البلطيق

حين انهارت الإمبراطورية السوفياتية، كان هناك انبعاث للكنائس التي كانت تقليدياً مهيمنة في دول البلطيق، ووصلت إلى هذه الدول كذلك حركات دينية جديدة من الشرق ومن الغرب كليهما (Hoppenbrouwers, 1999: 210-211; Goeckel, 1995: 266-267; Ramet, 1998: 163<sup>(٤٤)</sup>). وزعم المشرّعون والقادة الدينيون على حدّ سواء أنّ الخليط المفاجئ من الأفكار الدينية

(٤٤) لأسباب غير معروفة، يدعو هوبنبراووّرز هذه الزيادة في الدين زيادة تناقضية، ولكن ينبغي أن لا يكون مفاجئاً أنّ النشاط الديني سيزيد حين تُحرّر إلى درجة عالية القوانين القمعية التي تقيد النشاط الديني. انظر: Frans Hoppenbrouwers, «Romancing Freedom: Church and Society in the Baltic States since the End of Communism», *Religion, State and Society*, vol. 27, no. 2 (1999), p. 163.

القديمة والأفكار الدينية الراديكالية الجديدة هدد بالتحول إلى خليط قابل للاشتعال. وتامماً كما في روسيا، أورد السياسيون القوميون والرهبان (إلى درجات مختلفة في كل بلد) مخاوف من «فرق» دينية خطيرة ولجؤوا إلى أديان تقليدية بصفتها وسيلة لتعزيز هوياتهم القومية المولودة من جديد. وإلى حدّ معين، فحين صاغت هذه الجمهوريات تنظيمات للمجتمعات الدينية، شكلت قوانينها على نموذج التشريع الذي كان موجوداً بين الحربين. وفي نهاية الأمر، لماذا نختار العجلة ثانية؟ وعلى الرغم من أن فترة الانقطاع مفصولة بجيلين من المواطنين، ففترة الانقطاع هذه، بين الاحتلال السوفياتي وبين التحرير كانت ما زالت أقصر بكثير منها في روسيا، وكان السخط على الاحتلال السوفياتي قد حفظ الذاكرة (والأمل) - بالسنوات التي كانت بين الحربين - حيّة، والحرية التي كسبتها دول البلطيق في الفترة بين الحربين مثلت نقطة عالية في تاريخ دول البلطيق التي هيمن عليها التدخل الأجنبي. وزيادة على ما تقدّم، فالمهم أن نذكر أن دول البلطيق كانت لا تزال جزءاً من الاتحاد السوفياتي في العام ١٩٩٠ حين نفذ غورباتشوف إصلاحاته الدينية الليبرالية الجديدة بالملاحظة (Marshall, 2000: 198).

وتامماً مثلما حدث في روسيا، فقد وصل أخيراً الوعد بحرية دينية أكبر، وعكس اتجاه عقود من الاضطهاد السوفياتي. وعموماً، تُظهر دول البلطيق الثلاث بشكل معقول مستويات عالية من الحرية الدينية على الورق وفي الممارسة على حدّ سواء، وهي حالة تذكّر بروسيا في السنوات الأخيرة من حكم غورباتشوف، حتى وضعت موضع التنفيذ قوانين ١٩٩٧ (Barnett, 2001: 96). وربما كانت ليتوانيا تمثّل أكبر استثناء في أن الكنيسة الكاثوليكية كانت قد مُنحت موقعاً أكثر امتيازات بالنسبة إلى المذاهب الأخرى وحشدت جماعات الضغط للتأثير من أجل فرض تنظيمات أشدّ بخصوص تسجيل الكنيسة الرسمية.

وعلى الرغم من المستويات المناسبة من الحرية الدينية في دول البلطيق، فقد شعرت الكنائس التقليدية التي نجت بشق الأنفس من القمع السوفياتي بأنه من العسير، مع ذلك، أن تنافس في هذه البيئة الجديدة المفتوحة. ونتيجة هذا كانت قابلة للتكهّن متوافقة مع الافتراض (١)، فالكنائس التاريخية دعت إلى تقديم الدعم الحكومي لطوائفها الدينية

(Goeckel, 1995: 210) وحاولت أن تحدّ من القدرة الاستصبائية للأديان الجديدة نسبياً و/أو الأجنبية بجعل التسجيل وحيازة الممتلكات أموراً صعبة. حتى في بعض الحالات، لم تبق المجتمعات الدينية المسجلة سابقاً معترفاً بها، وهي حقيقة خرقت الروح الأيديولوجية للحرية الدينية التي ازدهرت بحسب ما هو مفترض في الأعوام بين الحربين، ولكن ذلك كشف فعلاً الاهتمامات المؤسسية لرجال الدين. ومع عودة الحرية، ناور كل واحد من المذاهب التاريخية من أجل الحصول على موقع ليستعيد عن طريقه ولاء الناس الذين ابتعدوا عن الحياة الدينية. وأي ميزة كانوا يستطيعون تأمينها لمؤسستهم كانت ستساعدهم في طريقهم في المستقبل، وأضف إلى هذا تعقيداً جديداً في المشهد الديني؛ فالنفوذ المتزايد للكنيسة الروسية الأورثوذكسية، نتيجة للترحيلات السوفياتية الضخمة ولنقل السكان الكبير الذي كان القصد منه «روسنة» دول البلطيق، زاد في تسييس العلاقات المتوترة من قبل بين الجمهوريات وبين بطريركية موسكو (Goeckel, 1995). وعلى الرغم من أن الكنيسة الروسية الأورثوذكسية كان لها حضور له جذور في الدول الثلاث بدرجات مختلفة، فإنّ الكثيرين من المقيمين الأهلين في دول البلطيق نظروا، مع ذلك، إلى هذه الكنيسة بوصفها جهة أجنبية متنمّرة عليهم ارتبطت مع التدخل السوفياتي بشؤونهم. ومع أنّ كل بلد أعلنت الحرية الدينية والتسامح لمواطنيها، فقد حابت قوانينها الجديدة، في حالات عديدة، بوضوح صريح أو من دون ذلك، حابت الأديان «التقليدية» وفرضت قيوداً أضيق على الآخرين، وخصوصاً على الأديان التي كان يقودها الأجانب.

وقبل أن تصبح جمهوريات البلطيق مستقلة رسمياً في العام ١٩٩١، كان هناك إحياء للاهتمام الديني، يعكس كالمراة الحالة في روسيا، بغضّ النظر عن المرات التي حاول الشيوعيون فيها، وعلى الرغم من النجاح في تخفيض المشاركة الكنسية النشطة تخفيضاً مهماً، فهم لم يستطيعوا أن يُطفئوا تماماً الشعلة الروحية التي اتقدت في داخل الكثيرين من المواطنين. ودخلت بعثات تبشيرية من كنائس أجنبية معترف بها ومن حركات دينية جديدة على حدّ سواء إلى المنطقة. وحين رُفع غطاء القمع في العام ١٩٩١، صار من الواضح أنّ المشهد الديني كان قد تغيّر في أماكن مختلفة. وبحسب المؤرّخ الإستوني توفو رون (Toivo Raun) فإنّ «الملح اللافت

للنظر لظاهرة الدين في إستونيا بعد الشيوعية كان تعددية الظاهرة» (Raun, 2001: 261). وكانت قد ظهرت خمسون حركة دينية جديدة بحلول مطلع تسعينيات القرن العشرين. ومع أن الكثير من هذه الحركات كانت صغيرة، فقد صار واضحاً أن التنوع الديني كان شيئاً لم يستطع القادة السياسيون والدينيون أن يتجاهلوه.

في العام ١٩٩٣، سنت إستونيا ما يظهر أنه أقلّ قوانين الجماعات الدينية تقييداً من كل دول البلطيق. ونصّ قانون الكنائس وجماعات المصلّين على أن كل المجتمعات الدينية تعتبر متساوية وأن جماعة المصلّين من اثني عشر شخصاً أو أكثر يجب أن يسجلوا لدى الحكومة. ولا يتوجب على الأعضاء المؤسسين أن يكونوا مواطنين إستونيين، ولكن يجب أن يمتلكوا رخص إقامة ويحتاجون إلى أن يكونوا قد عاشوا في إستونيا مدة خمس سنوات على الأقل، هذا أقلّ تقييداً بكثير من المتطلب الروسي الذي يشترط إقامة خمسة عشر عاماً (Barnett, 2001). طبعاً، مسألة الصعوبة في الحصول على تأشيرات الدخول ورخص الإقامة لا بد من أنها عوامل أخذت بالاعتبار في فهم هذا القانون، ولكن ليس هناك ذكر لجماعات دينية «تقليدية» أو جماعات مقبولة أكثر من غيرها في القانون الإستوني.

في تقرير بول مارشال لعام ٢٠٠٠، وهو الزميل الأقدم في مركز الحرية الدينية في بيت الحرية، امتدح الجمهورية السوفياتية السابقة: «كسرت إستونيا قيود الشيوعية بسرعة ملحوظة وهي تبين حالياً نموذجاً للحرية الدينية. ولم يعرض قادة الكنائس جنون الاضطهاد حول نشاطات الإنجيليين الأجانب وهو ما كان واضحاً في بلدان أخرى مستقلة حديثاً» (Marshall, 2000: 131). وعلى الرغم من أن التقرير ألمح إلى صدع بين الحكومة وبين الكنيسة الأورثوذكسية، فهو لم يذكر مدة السنوات العشر التي كان فيها فرع واحد من الكنيسة الإستونية الأورثوذكسية (يخضع لبطيركية موسكو) وكان هذا الخضوع أمراً واقعاً غير معترف به.

بدأ الجدل في العام ١٩٩٣، مع تسجيل الكنيسة الإستونية الأورثوذكسية الرسولية، التي كانت خاضعة لبطيركية القسطنطينية منذ أن انفصلت عن الكنيسة الروسية الأورثوذكسية في العام ١٩٢٠. وأحاط السؤال بحق الكنيسة الإستونية الأورثوذكسية الرسولية بأن تكون الخليفة

القانوني للكنيسة الأورثوذكسية في إستونيا بعد السوفيات وأن تعاد إليها ممتلكات الكنيسة التي سبق أن صودرت. وكانت قيادة الكنيسة الإستونية الأورثوذكسية الرسولية قد بقيت مصونة في المنفى تحت المتروبوليت أليكسندر، الذي هرب في العام ١٩٤٤ حين اقترب الجيش السوفياتي. وكلتا الكنيستين الكنيسة الإستونية الأورثوذكسية الرسولية، والكنيسة الإستونية الأورثوذكسية، كانت تخضع لبطيركية موسكو وزعمت أنها قد عملت باستمرار طوال المدة، وكل واحدة منهما زعمت أنها مستحقة لممتلكات الكنيسة.

وبعد إعادة تأسيس الاستقلال الإستوني، مُنحت الكنيسة التي كانت منفية في السابق الاعتراف الرسمي من الحكومة الإستونية في شهر آب/أغسطس من العام ١٩٩٣. وبعد ذلك بمدة قريبة، حاولت الكنيسة الروسية الأورثوذكسية أيضاً أن تسجل تحت اسم الكنيسة الإستونية الأورثوذكسية لبطيركية موسكو. ولم تسمح الحكومة بالتسجيل، مدعية أن الاسم كان متشابهاً جداً وأنه لا داعي لوجود كنيستين أورثوذكسيتين في إستونيا. وكانت أهم مشكلة سياسية اقتصادية كامنة تحت هذا القرار متعلقة بحقوق الملكية. وصارت إعادة الملكية المصادرة من الكنيسة إلى مالكيها المحقين مسألة مثيرة للجدل في طول أوروبا الشرقية. فالحكومات كانت تطمع بشكل طبيعي بالعقارات وكانت مترددة في إعادتها إلى أي مدّعٍ لمليكيته.

مثّل قرار ١٩٩٣ بوضوح رغبة من جهة الحكومة الإستونية في النأي بنفسها عن موسكو. فمع وجود نسبة عرقية من السكان الروس تبلغ ما يقارب الـ ٢٥ في المئة، شعرت الحكومة الجديدة، على الأكثر احتمالاً، بضغط من الإستونيين العنصريين، ليبرهنوا على استقلال الأمة عن ظالمها سابقاً. ولم تكن الكنيسة الروسية الأورثوذكسية الإستونية معترفاً بها رسمياً حتى العام ٢٠٠٢. وكانت دراسة بيت الحرية (The Freedom House) قد نُشرت أيضاً في وقت أبكر من أن يأخذ بالحسبان السياسة التي كانت ستقود إلى تبني قانون معدّل حول القوانين الدينية في العام ٢٠٠٢. وفي العام ٢٠٠١، أقر البرلمان الإستوني تشريعاً كان سيعدّل قانون ١٩٩٣ وتضمّن بنوداً لمنع تسجيل المنظمات الدينية التي كانت قياداتها مقيمة خارج إستونيا. وكان الاستثناء الوحيد في المادة الجديدة هي كنيسة الرومان

الكاثوليك، التي كان يمكنها أن تظل مسجلة من خلال اتفاقية خاصة مسبقة مع الحكومة الإستونية. طبعاً، الكنيسة الإستونية الأورثوذكسية لبطريركية موسكو، غير المعترف بها حتى الآن، كانت ستقع في هذا النوع جنباً إلى جنب مع مجموعات بروتستانتية متنوعة وحركات دينية أخرى.

وعلى الرغم من أن البرلمان سنّ الإجراء المذكور السابق، فقد اعترض عليه رئيسان متعاقبان: ليئارت ميرى وأرنولد ريوتل (Lennart Meri and Arnold Ruutel). وأزيل استبعاد المنظمات الدينية التي تتخذ لها قاعدة أجنبية لإقامتها من التسجيل شاقاً بذلك الطريق لتسجيل الكنيسة الروسية الأورثوذكسية التي تتخذ موسكو قاعدة لإقامتها. ومن المثير للاهتمام، أن المسؤولية عن تسجيل الكنائس والمجموعات الدينية تحولت من إدارة الشؤون الدينية في وزارة الداخلية إلى المحاكم المحلية، وهي عملية قد يثبت أنها مرهقة لبعض الطوائف الدينية ولكنها لا تمثل ولا بشكل من الأشكال عائقاً مهماً للحرية الدينية. وتطلب هذه العملية معاودة التسجيل من كل المنظمات الدينية بحلول ١ تموز/يوليو ٢٠٠٤. وفي العام ٢٠٠٢ كان هناك ٥٩٣ منظمة دينية مسجلة في عددها الإجمالي. ولم يطلب من الجماعات الدينية أن تسجل، ولكنها عندئذ، لا تستطيع أن تدخل في عقود بوصفها جماعة وتحصل على مكانة إعفاء من الضرائب (Corley, 2002).

وأخيراً مُنحت الكنيسة الإستونية الأورثوذكسية - التابعة لبطريركية موسكو «الأورثوذكسية الروسية» - التسجيل في شهر نيسان/أبريل ٢٠٠٢، بعد عشر سنوات من الجدل القانوني. ومن بين الذين حشدوا جماعات الضغط والتأثير في سبيل الاعتراف بالكنيسة التي كانت تقودها موسكو كان رجال الأعمال الإستونيين الذين أدت بهم السلطات الروسية إلى الاعتقاد بأن مثل هذه الحركة نحو الكنيسة كانت ستنتهي ممارسة تقاضي ضعف معدل التعريفات الجمركية، ولكن هذا لم يحدث، على أي حال، ولكن رجال الأعمال كانوا موضع الاعتراف بهم رسمياً من الكنيسة بسبب جهودهم، مرة أخرى برهنت الرابطة بين التبادل التجاري والحرية الدينية على أنها بارزة مثلما كانت طوال الزمان وعبر المكان. وعلى الرغم من أن الجدل حول التسجيل قد انتهى، فقد لاحظ رينغو رينغفي (Ringo Ringvee) أنه، إذا أخذنا بالاعتبار التاريخ الطويل للنزاع، «فسيكون من المبكر جداً

أن نقول إنه قد تمّ التغلب على «الجدل الديني» (Ringvee, 2003).

وجُماع الأمر، أن إستونيا تبقى هي الدولة الوحيدة، على كل حال، من دول البلطيق الثلاث التي لا تميّز أدياناً تقليدية وليس لديها اتفاقيات مع أي مجموعة دينية. وكان السبب لهذا أمرين: تاريخ البلد المتعدد المذاهب وعدم وجود النفوذ المهم لأي كنيسة معينة على الهوية الوطنية. ومع ذلك مال اللوثريون إلى السيطرة اسمياً، والنفوذ الاجتماعي للكنيسة اللوثرية الإنجيلية الإستونية محدود نوعاً ما. وأحد التقديرات يضع رقم المنتسبين اللوثرين في (٥٥,٠٠٠) تماماً تحت عدد المنتسبين الأورثوذكس (٦٠,٠٠٠)، مشيراً إلى تكافؤ نسبي بين الدينين الأكبرين (Hoppenbrouwers, 1999: 164). في سكان يبلغ عددهم مليوناً ونصف المليون نسمة تقريباً وتملك منهم كل طائفة دينية موالين ناشطين لا أقل عن ٤ في المئة من السكان. مع عدم وجود التزامات سابقة لأي مذهب معين وعدم وجود دين مهيم حقيقة، يكون الفاعلون الحكوميون غير مدينين لأحد: فهذه تكون هي البيئة المثالية لصيغة «دعه يعمل» من الحرية الدينية (انظر الافتراض (٤ ج)).

ومشابهاً لما في إستونيا، كان التقليد اللوثرى في لاتفيا قد أضعف ضعفاً كبيراً بارتباطه مع الاحتلال الألماني وبهروب عدد من رجال الدين عند انطلاق الحرب العالمية الثانية. وفي وقت الاحتلال السوفياتي، كانت لاتفيا مقسّمة تقريباً إلى أثلث: لوثرين وروس أورثوذكس ورومان كاثوليك. ومحاولات السوفيات لروسنة لاتفيا بترحيلات السكان أنشأت حالة كان فيها ثلث المواطنين من أصول روسية حديثة. ومن بين كل دول البلطيق الثلاث، بقي التوتر العرقي في لاتفيا هو أعلى توتر منذ الاستقلال، ومع ذلك، فإذا أخذنا بالاعتبار أن هذه العرقيات تتوافق توافقاً وثيقاً مع الخطوط الدينية، فلا مذهب من هذه المذاهب الثلاثة الكبيرة في تنافس مباشر مع آخر. ومحابة أي دين معين على الآخرين لن يخدم إلا في إذكاء لهيب المنافسة العرقية ومن ثمّ تجعل سوقاً دينياً غير منظمة مراهنة سياسية مأمونة للسياسيين.

ووفقاً لما يقوله سلوفيغا كرومينا - كونكوبا، «يمكن أن تكون الحياة الدينية في لاتفيا المعاصرة متميزة بتعايش خمسة مذاهب مسيحية متساوية القوة وتزعم أنها تمثل الأسبقية للتقليد المسيحي في حياة المجتمع



اللاتفياني وأنها تعتبر من الرأي العام المذاهب التقليدية في لاتفيا» (Krumina-Konkova, 2000: 289). ويعترف قانون العام ١٩٩٥ للمنظمات الدينية الذي سنّه البرلمان اللاتفاني بتعددية هذه الطوائف الدينية التقليدية: لوثرية ورومان كاثوليك وأورثوذكس والمؤمنون القدامى وأتباع المعمودية واليهود (Marshall, 2000: 198). وليس مطلوباً من الجماعات الدينية أن تسجل، على الرغم من أنّ التسجيل مطلوب من أجل حيازة ممتلكات، واستلام منافع ضريبية، والقانون الحرّ للتجمّعات العامة. وينصّ القانون أيضاً أنه لا يجوز لجماعة منشقة (مجموعة ثانية داخل المذهب نفسه) أن تسجل. وتشمل القيود الأخرى متطلبات تطلب أن يمتلك العمال الدينيون الأجانب شهادة عن التعليم الكهنوتي أو تعييناً رسمياً لهم وأن يكونوا مدعّوين من منظمة دينية محلية لكي يعقدوا اجتماعات ويستصحبوا الناس (Barnett, 1999: 97-98).

وأكثر القيود تحديداً من مجموعة القوانين الدينية اللاتفانية، والمعاملة التفضيلية لمذاهب معيّنة تذكّرنا بالقرار الذي اتخذ في ما بين الحريين العالميتين بعدم إعلان أي دين رسمي للدولة. وفي لاتفيا في فترة ما بعد السوفيات، لكي تحافظ على السلام بين سكان مختلفين عرقياً وروحياً، يبدو منطقياً أن تمنح مكانة خاصة، ولا سيما لهذه المجموعات الدينية الثلاث الرئيسية. ومع ذلك، «لاتفيا... تميّز بين الأديان التقليدية... والأديان غير التقليدية، وتمنح امتيازات معينة للنوع الأول من مثل الحق في التعليم في المدارس العامة. والمنظمات الدينية عموماً معفاة من ضريبة الممتلكات، ومن الضريبة على التبرّعات، ومن الضريبة على تلقّي عون إنساني. ومع ذلك، فبالنسبة إلى الأديان غير التقليدية تبدو الممارسة الحالية هي أن الأديان لكي تتأهل للاستثناء من الضريبة يجب عليها أن تعيد تقديم الطلب لتحصل على مكانة الإعفاء من الضريبة في كل عام» (Barnett, 2001: 98). وهذه القيود المفروضة على الجماعات الدينية الأخرى تنطبق في الغالب على الطوائف الدينية و«العبادات» الاستصباحية. ومع أن قائمة لاتفيا للمتطلبات قادت بيت الحرية (The Freedom House) إلى أن يعطيها المرتبة «٣»، وهي أخفض مرتبة ممكنة ضمن تصنيف «حر» (Marshall, 2000)، يجب التشديد على أن لاتفيا ما زالت تقدّم حمايات مهمة للحرية الدينية.

فقوانينها ليست مطلقاً هي الأكثر تحديداً من كثير من القوانين في أوروبا الغربية، وهي نقطة شدّد عليها بارنيت (Barnett, 2001) في مقارنته لدول البلطيق مع الدول الأوروبية الأخرى.

ومن العسير، بشكل عام، أن نجد أمثلة من انتهاكات خطيرة للحقوق الدينية في لاتفيا. فحتى شهود يهوه، وهي فرقة من أكثر «الفرق» الدينية خضوعاً للمراقبة على نحو وثيق من الحكومات حول العالم، قد سُمح لها أن تسجّل بصفقتها كنيسة في العام ١٩٩٨. بعد أن كانت قد حُرمت من ذلك الحق منذ العام ١٩٩٣، مع أنّ المجموعة كانت قد سُجّلت في أثناء الفترة الأولى من الاستقلال. فحين أعاد شهود يهوه الطلب في العام ١٩٩٥، قررت محكمة زيمغال (Court of Zemgale) أن تسجلهم في العام ١٩٩٣ باسم «الجمعية الدولية لباحثي الإنجيل» (International Society of Bible Researchers) يبرّر اعتبارهم ديناً «قديماً». ولكن المحكمة العليا قلبت هذا في ٢٨ من شهر حزيران/يونيو ١٩٩٥. ولكن في العام ١٩٩٨، سُمح لثلاث مجموعات مصليين من الشهود أن يسجلوا، على الرغم من أنه يجب عليهم أن يعاودوا التسجيل سنوياً لمدة عشر سنوات قبل أن يُمنحوا الاعتراف الكامل من الدولة. وبحلول العام ٢٠٠٠، سُجّل أحد عشر من تجمعاتهم (Krumina-Konkova, 2000: 292).

ووزارة العدل أيضاً نظرت في إبطال تسجيل جماعة المصلين لله المتحدة الإنجيلية (United Evangelical Congregation of God)، زاعمة أن تلك الجماعة غير متسامحة نحو الأديان الأخرى (خصوصاً نحو الكاثوليك) وتمنع أطفالها من المشاركة في النشاطات الخارجة عن المناهج الدراسية، مؤدية بذلك إلى عزل أعضائها عن المجتمع. وقانون المنظمات الدينية يقضي بأنه يجوز تدريس الدين في المدارس العامة فقط من ممثلين عن اللوثرين الإنجيليين والرومان الكاثوليك والأورثوذكس والمؤمنين القدامى وأتباع المعمودية والجماعات الدينية اليهودية (Krumina-Konkova, 2000: 290) <sup>(٤٥)</sup>.

---

(٤٥) يوثق كرومينا - كونكوف حالات قليلة أخرى تتضمن قيوداً مفروضة على فرقة العلماء المسيحيين (كريستيان ستيتستس) مبررة بوصفها فرقة دينية لها ممارسات من شأنها أن تعرّض للخطر حياة الآخرين. انظر: Solveiga Krumina-Konkova, «New Religious Minorities in the Baltic States», *Nova Religio*, vol. 4, no. 2 (April 2000), p. 291.

من الواضح أن الطوائف الدينية التقليدية الكبيرة تخشى من غزو من المنظمات الإنجيلية الاستصبائية التي سيكون على الطوائف التقليدية أن تتنافس معها، ولكن نفوذها السياسي ضعيف بما فيه الكفاية بحيث لا يتم التصرف وفق رغباتهم إلا بأسلوب سطحي فقط إلى أبعد حد. تتوافق لاتفيا، إذًا، مع النموذج الذي يوافق فيه مجتمع ديني تعددي على حريات دينية واسعة، ومع ذلك فقد أدى الاهتمام بأكثر الكنائس تقليدية (وأقلها تنافسية) إلى فرض بعض القيود على الطوائف الدينية الاستصبائية التي اعتبرت خارج التيار الرئيس للمسيحية (مثل: شهود يهوه، والعلماء المسيحيين). ولوضع هذا في المنظور، يجب الاعتراف بأن النزاع مع مثل هذه الجماعات ينشأ مراراً في بلاد مثل الولايات المتحدة وكندا (Gill, 2003).

لقد أدى الدين دوراً سياسياً في ليتوانيا أقوى من دوره في دولتي البلطيق الأخرين. فالحضور البادي للعبان إلى درجة عالية والنشاط إلى درجة عالية للكنيسة الكاثوليكية، التي تدّعي أنها تحوز على ولاء ٨٠ في المئة من السكان (Barrett, Kurian, and Johnson, 2001: 260)، سيؤهلها لتكون مؤسسة الدين المهيمن في البلاد. وليس من المستغرب، فنحن كنا نستطيع أن نتوقع، كما في الافتراضين (٤) و(٤أ)، أن السياسيين سيكونون أكثر انتباهاً لحاجات سكان ناشطين متدينين وسيكاثون المذهب المهيمن بموقع قانوني ذي امتيازات أكثر. وبالمقارنة مع إستونيا ولاتفيا، فإن العمل في التشريع الذي يحكم النشاط الديني بدأ مبكراً جداً في ليتوانيا، وأخذ إشارة من إصلاحات غورباتشوف التي نفذت في ١٩٩٠. في البداية، عكس الاقتراح المطور الانفتاح العام لقانون غورباتشوف ونظر إلى الولايات المتحدة من أجل الحصول على الإلهام. وبكلمات دوناتاس غلودينيس (Donatas Glodenis)، الاختصاصي الأقدم السابق في إدارة التسجيل من وزارة العدل الليتوانية:

كانت مسودة العام ١٩٩٠ جهداً مشتركاً بين الفلاسفة الملحد من النظام السابق وبين ممثلين من المجتمعات الدينية المختلفة لتأسيس الحرية لكل مَنْ يؤمن وَمَنْ لا يؤمن والممارسة الحرة بناء على ذلك. ومن الممكن أن أي شيء في ذلك الوقت بدأ أفضل للممثلين الاجتماعيين كما بدأ أفضل لكل المجتمعات الدينية من القيود السوفياتية السابقة.

ولذلك، كانت مسودة العام ١٩٩٠ ليبرالية بقدر ما يمكن (Ministry of Justice of the Republic of Lithuania, 2005: 1).

ولكن هذه النسخة من القانون، على كل حال، لم تُستَهِأَ أبدأ هيئة المجلس التشريعي الليتواني. فالكاهن الكاثوليكي المؤرّ فاكلوفاس أليوليس (Catholic Reverend Vaclovas Aliulis)، وهو قائد مجموعة عمل، شارك في كتابة مسودة قانون ١٩٩٠ (شارك في كتابة النسختين اللاحقتين في ١٩٩٢ و١٩٩٣) لاحظ أن المسودة الأولى كانت مستندة إلى نموذج شمال أمريكا، من دون التفريق بين الجماعات الدينية. وفي ما بعد، على كل حال، استُخدم نموذج أكثر قرباً «للمدخل الأوروبي» وهذا المدخل منح امتيازات للطوائف الدينية التاريخية وسعى للحصول على علاقات تعاونية أكبر بين الكنيسة والدولة واستخدم هذا المدخل ليكون نموذجاً ودفاعاً ضد النقد (Glodenis, 2005). واعتقدَ بعض الكاثوليك المؤثرين أن الرفض لمنح الحقوق نفسها الحركات الدينية غير المعروفة مثلما هي ممنوحة الحركات التقليدية المعترف بها، كان رفضاً مبرراً، وخصوصاً أن البلاد الأوروبية الأخرى تملك تاريخاً طويلاً من هذه الممارسة.

ولم يُسنَّ قانون المجتمعات والروابط الدينية حتى العام ١٩٩٥. وبحلول ذلك التاريخ، تمّ تعديل المسودة الأولية التي اقترحت في تاريخ سابق يعود إلى العام ١٩٩٠، وتم تعديلها مرات عديدة كثيرة حتى صار من غير الممكن التعرف إليها. وحدّد قانون المجتمعات والروابط الدينية تسعة أديان «تقليدية» ونصّ على قيود فرضت على تسجيل الجماعات الدينية الأخرى. وتضمّنت الطوائف الدينية التسع: مذهب اللاتين الكاثوليك ومذهب اليونان الكاثوليك واللوثريين الإنجيليين وأعضاء الكنيسة المصلحة الإنجيلية والمسيحيين الأورثوذكس (بطريركية موسكو) والمؤمنين القدامى واليهود والمسلمين السنة والكارايتس (Karaites) (فرقة دينية يهودية صغيرة). وكانت كل واحدة من هذه الجماعات موجودة في ليتوانيا طوال ثلاثمئة سنة خلت على الأقل وقد قدمت، بحسب التبرير الكامن خلف القانون، إسهامات داعمة لثقافة البلاد. وهذا التحديد يخولها نيل منافع معينة من جملتها الإعفاءات الضريبية، والوصول إلى المدارس والمؤسسات العامة الأخرى. وكما هو الحال في إستونيا ولاتفيا حيث تتلقى مجموعة من

الأديان التاريخية تحديداً محظوظاً، كان من المهم أن نلاحظ أنه ما من واحدة من هذه الكنائس التاريخية تتنافس مباشرة مع أخرى في سبيل ضم أعضاء إليها في أي طريقة جديدة.

وعلى الرغم من أن تسع كنائس تاريخية في ليتوانيا تتلقى امتيازات خاصة، كانت كنيسة الرومان الكاثوليك، مع ذلك، تقف بارزة بوصفها المذهب الأول الذي يعتبر أكثر مساواة بين متساوين. فالبرلمان الليتواني، اعترف رسمياً بهذه المكانة الخاصة بتوقيع اتفاقية مع الكنيسة الكاثوليكية في شهر أيار/ مايو من العام ٢٠٠٠ يمنح بموجبه الكنيسة امتيازات معينة، ملاحظاً «الدور الخاص للكنيسة الكاثوليكية، وخصوصاً في تقوية القيم الأخلاقية للأمة الليتوانية، إضافة إلى إسهامها التاريخي والحالي في المجالات الاجتماعية والثقافية والتعليمية» (Ministry of Justice of the Republic of Lithuania, 2005). وتضمن الاتفاقية، من بين أمور أخرى، حق الكنيسة في امتلاك عقارات وملكيات أخرى وأن توفر العناية الكنسية في المستشفيات، والسجون، ودور رعاية الأيتام، والمؤسسات الأخرى، وتنص الاتفاقية أيضاً على أن الحكومة سوف تدعم نشاط الكنيسة في النشر بالطريقة نفسها التي ستدعم بها أي منظمة غير حكومية أخرى. وتعلن الدولة كذلك أن أيام الأحاد وستة أيام أعياد كنسية معينة ستكون أعياداً عامة، وقدرة الكنيسة الكاثوليكية هذه على اكتساب مثل هذه المكانة تستمد من الاعتراف بأن الأثرية الساحقة من الليتوانيين يعرفون أنفسهم بوصفهم كاثوليكين. وتعكس مكانة الكنيسة ذات الامتيازات الدور النشط الذي أدته الكنيسة الكاثوليكية في مقاومة الاحتلال الأجنبي طوال القرنين الماضيين.

وإضافة إلى ما تقدم، فالكاثوليكية ممثلة تمثيلاً جيداً عبر القنوات الرسمية في الحلبة السياسية في فترة ما بعد السوفيات. وعلى الرغم من أن هذا الحضور هو بالتأكيد وظيفة من وظائف المقاومة التاريخية الطويلة من الكنيسة للاحتلال الأجنبي، فقد جرى، مع ذلك، تسريعه مؤسسياً في حركة ساجوديس (Sajūdis) التي تشكلت في العام ١٩٨٨ لتضغط من أجل الاستقلال الليتواني. «وكان لحركة ساجوديس أوثق العلاقات مع الكنيسة الوطنية [الكاثوليكية] وهي أوثق من علاقتها مع أي جهة في دول البلطيق. وخصصت حركة ساجوديس تمثيلاً للكنيسة الكاثوليكية في مجالسها وسعت

إلى تجنيد الرهبان ليكونوا مرشحين. وعلى الرغم من أن الكنيسة رفضت أن تسمح للرهبان بالدخول في التنافس الانتخابي، فهي، مع ذلك، دعمت حركة ساجوديس» (Goeckel, 1995: 211-212). وكان أحد القادة الرئيسيين لحركة ساجوديس، وهو فايوتوتاس لاندزبيرجيز (Vytautas Landsbergis)، هو المتحدث باسم البرلمان حين أعلنت ليتوانيا الاستقلال، وكان يمثل رئيس الحكومة تمثيلاً فعالاً في ذلك الوقت من الاستقلال. لاندزبيرجيز فُهم أهمية الدين في الحياة الاجتماعية والسياسية وكان هو الشخص الذي دافع عن الإصلاحات الدينية الأولى في العام ١٩٩٠، في الوقت الذي كان يعلن فيه الاستقلال عن الاتحاد السوفياتي للليتوانيا (Bourdeaux, 1995b: 10-11). وأدّى تشجيع الكنيسة الكاثوليكية للكاتوليك العاديين على الانخراط في حركة ساجوديس، إلى حث الكثير من أولئك الأفراد على تأسيس أحزاب سياسية مذهبية في ليتوانيا في العام ١٩٩١.

ومع أن الكنيسة الكاثوليكية والطوائف الدينية التاريخية الأخرى كانت قد مُنحت امتيازات معينة في حلبة التشريع، فالأعباء الملقاة على عاتق الأقليات الدينية (المعروفة باسم «الأديان غير التقليدية» في البلاد) لم تكن أعباء مرهقة على نحو مخصوص، وما زالت الأمة، على الرغم من ذلك، تحتفظ بسوق دينية مفتوحة نسبياً يكسب لها المرتبة «٢» في تصنيف بيت الحرية، تماماً بين إستونيا (أكثرها حرية) ولاتفيا. ومن المهم أن نفهم أن بيت الحرية يرى كل هذه البلاد تمتلك حرية دينية كبيرة وأن الاختلاف بين التصنيفات الرقمية هي بالتأكيد قضايا من درجة صغيرة، وخصوصاً بالمقارنة مع النظام الديني الجديد لروسيا (أعطيت المرتبة «٤»: حرة جزئياً)<sup>(٤٦)</sup>. في العام ٢٠٠١، قدر بارنيت الموقف كما يأتي:

ليس هناك اختلافات بين الأديان التقليدية والأديان غير التقليدية في ما يتعلق بحقوق الملكية والنشاط الديني، مع أن الأديان التقليدية تستطيع استلام معونة الدولة من أجل تجديد المباني الدينية، ونظام الضريبة يحابي

---

(٤٦) من أجل مناقشة لتصنيفات بيت الحرية، انظر: Paul Marshall, ed., *Religious Freedom in the World: A Global Report on Freedom and Persecution* (Nashville, TN: Broadman and Holman, 2000).

كل المجتمعات الدينية والروابط الدينية في ليتوانيا، والدخل المستلم من أجل الإنشاءات وترميم المباني الدينية وإصلاحها مُعفى من ضريبة الدخل شريطة أن يُستخدم لمثل هذه الأغراض. والأديبات الدينية والضرورات الأخرى المستوردة من خارج ليتوانيا من الروابط أو المجتمعات الدينية مُعفاة من رسوم الجمارك (Barnett, 2001: 97).

ولكن قانون شهر حزيران/يونيو ٢٠٠٦ غيّر، على كل حال، الحالة في ما يتعلق بحيازة الممتلكات. وصارت الأصول العقارية الإدارية والخيرية التي تملكها الكنائس غير التقليدية، صارت ممتلكات خاضعة للضرائب، في حين أن المباني والأصول المماثلة التي تملكها الطوائف الدينية التقليدية بقيت معفاة من الضرائب. مثل هذا القانون يضع قيداً مهماً على الحركات الدينية الجديدة، وهو بذلك وضع حاجزاً في الطريق أمام الكثير من حركات التبشير الأجنبية.

وإلى حدّ كبير، تتضمن أكبر حواجز تنظيمية للكنائس غير التقليدية عملية تصيير هذه الكنائس معترفاً بها بصفة كنائس تقليدية، واكتسابها نتيجة ذلك الدعم الحكومي المضاف الذي تستدعيه مثل هذه المكانة التقليدية. ومثل هذا الاعتراف يستتبع كون هذه الكنائس موجودة في البلد لمدة خمسة وعشرين عاماً بعد التسجيل الأول. ومع أن عملية التسجيل الأول هي عملية أكثر تعقيداً بشكل قليل بالنسبة إلى الكنائس غير التقليدية، فالمجتمعات الدينية تحتاج، مع ذلك، إلى خمسة عشر عضواً بالغاً فقط لتأهل لذلك، والرابطة الدينية (وهي كيان سيكون معترفاً به لينال المكانة التقليدية) تحتاج إلى أن تشتمل على مجتمعين فقط (مثل الأبرشيات) (Barnett, 2001: 97). وتستمر منظمات دينية معينة في محاولتها لإثبات أنها تقع ضمن حدود التعريف «للدين التقليدي»، وفي العام ٢٠٠٥، استمع البرلمان الليتواني إلى مناقشات من رئيس هيئة البرلمان لحقوق الإنسان في مصلحة الاعتراف الرسمي بالاتحاد اللوثيري للمسيحيين الإنجيليين، وهو مجموعة تضم أتباع عيد العنصرة واللوثيريين الإنجيليين والإنجيليين المُصلحين وأتباع المعمودية والأنجليكان والميثوديين (Delfi Internet News Service, 2005) وحتى كتابة هذه السطور، تبقى قضيتهم من غير حل. وفي الحقيقة، سار الميثوديون المتحدون في

ليتوانيا حديثاً في حملة إنجيلية من شقين: الأول هو المشاركة في الإنجيل، والثاني حملة علاقات عامة لتذكير الناس أن وزارة العدل صرّحت بأن الميثوديين المتحدين ليسوا ملّة. ومرور أكثر من عقد من الزمان من الارتباب بالجماعات الدينية الصغيرة والمقيمة في بلاد أجنبية، ترك علامة عالقة مزمنة. وإذا أخذنا بالاعتبار مدة الحضور طوال خمسة وعشرين عاماً المطلوبة ليصير الدين ديناً تقليدياً، وإذا نظرنا في أنه لم يسمح لأي منظمات دينية أن تسجل في أثناء الفترة السوفياتية، فإن الجماعات التي كانت قد سجلت في أثناء الفترة بين الحريين العالميتين ١٩١٨ - ١٩٤٠، هي فقط التي كانت تستطيع أن تتأهل لمثل هذه المكانة التاريخية. وتحديد الاستمرارية التاريخية لكنيسة يفتح الباب أمام تأويلات غامضة.

## خاتمة

لقد اتّبع نمط العلاقات القانونية للكنيسة والدولة في روسيا وفي دول البلطيق مساراً مشابهاً لتلك المسارات العديدة للأمم الأوروبية الغربية التي كانت قد أبقت على كنائس دولة معترف بها على مدى مسار تاريخها. والاعتبارات السياسية التي صنعتها النخبة هي التي قررت إلى حد كبير التركيب الديني للسكان، من الناحية الرسمية على الأقل. وفي روسيا، أثبتت تنمية الكنيسة الأورثوذكسية أنها كانت مفيدة لكل من القيصر وللتراتبية الهرمية الكنسية الأورثوذكسية معاً. ومع وجود تاريخ من التوغل والهيمنة الأجنبية، كانت السوق الدينية التي نجمت عن ذلك أكثر تنوعاً في دول البلطيق، وخصوصاً في إستونيا ولاتفيا. وعلى الرغم من أن القادة الشيوعيين للاتحاد السوفياتي حاولوا أن يسحقوا كل الانتماءات الدينية والاعتقاد الديني، فقد أخفقت كل محاولاتهم، مع ذلك، على نحو لا يمكن تجنبه. وانخفضت المشاركة الدينية انخفاضاً شديداً للغاية في أثناء العصر السوفياتي بسبب القمع القاسي والمثبطات القوية لكل انتماء علني مع منظمة دينية. ولكن انبعثت الحياة الدينية بعد انهيار الاتحاد السوفياتي يكشف على كل حال عن أن الاعتقاد الديني مرن حتى وهو في وسط أسوأ الظروف. وتاريخ روسيا ودول البلطيق بعد السوفيات، على الأقل حتى هذه



النقطة، يتوافق توافقاً تاماً داخل الإطار النظري الذي طوّرنه في وقت سابق. ومن الناحية التاريخية وجدت الكنائس المهيمنة أنه من العسير التنافس في الاقتصاد الديني بعد سنوات من الاضطهاد والتوهين. وعلى هذا النحو، فقد سعت الكنائس، وحققت إلى درجات متفاوتة، التشريع الذي يحدّد حقوق الأقليات. وهذه الحالة كانت أبرز في روسيا، حيث كانت الكنيسة الأورثوذكسية قادرة على أن تستخدم الاتصالات السياسية المحلية لتبني مساندة قومية من أجل تقييد الأديان غير الأورثوذكسية، وخصوصاً تلك الأديان التي كانت في تنافس مباشر من أجل عضويتهم (الاسمية). وفي دول البلطيق، مع ذلك، أدّى تاريخ من التعددية الدينية إلى تشريع أكثر محاباة لحقوق الأقليات الدينية. وكما لاحظنا في النص السابق، كان نمو الحرية الدينية عملية خلافية جدالية تستغرق زمناً. وفقدان رغبة روسيا في تنفيذ الكثير من أشد تنظيماتها تطرفاً على الأقليات الدينية والحرية النسبية المبدولة للأديان غير التقليدية في دول البلطيق توقّر فرصة من أجل الجماعات الدينية الجديدة كي تنمو. وفي حال نموها، يكون من المرجح أن نفوذهم الاجتماعي والسياسي سوف يزداد، وهذا سوف يؤدي إلى مطالب أكبر من أجل الحرية الدينية. الزمن وحده سوف يخبرنا، والزمن لا يقدم ضمانات، الزمن لا يقدم إلا مفاجآت.

## الفصل الساوس

### نتجمع معاً: نتائج الحرية الدينية

نحن نتجمع معاً لنسأل الله من نعمائه، فهو الذي يسارع ويؤدب العباد  
ليجعل إرادته معروفة. والظلم الشرير، كَفَّ الآن عن الإيلاء.

رَتَّلُوا الثناء لاسمه تعالى، فهو لا ينسى عباده.

#### ترنيمة تقليدية

مجلس إيستردج المسيحي (Eastridge Christian Assembly) يقع تماماً  
خارج حدود مدينة إزاكيواه (Issaquah)، وهي بلدة ضاحية متنامية في ولاية  
واشنطن الغربية. ومثل الكثيرين من زملائه من رجال الدين يرغب القسيس  
ستيف جيمسون (Steve Jamison) في أن ينمي كهنته لمواجهة الطلبات المتوقعة  
من المجتمع المتوسّع بسرعة من عائلات الضاحية، وهذا يتطلب مبنى  
كنسياً أكبر، ومن سوء حظ الكاهن، أن حكومة المقاطعة كانت قد حدّدت  
قدرته على التوسّع. ومبنى كنيسة مجلس إيستردج المسيحي يستخدم، في  
الوقت الحالي نظام خزان التحلل الذي يحدد عدد الناس الذين يستطيعون  
استخدام المنشأة في أي وقت معين وفي النتيجة فنظام خزان التحلل يحدد  
حجم الهيكل المادي للكنيسة<sup>(١)</sup>. وكما يحصل الكاهن جيمسون على

---

(١) بالنسبة إلى سكان المدن الذين لا يعرفون نظام خزان التحلل، فكروا فيه على أنه مبنى  
إضافي بحيث لا تحتاج أن تذهب إلى خارج البيت. وتُجمع النفايات في خزان كبير في خارج المبنى  
الرئيس، حيث تتحلل في نهاية المطاف. ولكن لضمان أن الخزان لا يفيض أو أن الضخ لا يتلقى أكثر  
من قدرته، تدعو الحاجة إلى فرض قيود صارمة على حجم المبنى.

ترخيص من المقاطعة لتوسيع مبناه، يحتاج إلى ترخيص خاص ليربط منشأته بنظام الصرف الصحي. ومن سوء الحظ، رفض مدير المقاطعة طلب الكنيسة بالاتصال بخط الصرف الصحي، هذا على الرغم من الحقيقة الواقعة وهي أن أنبوب الصرف الصحي يسير مباشرة من خلال حق الارتفاق عبر الملكية الخاصة للكنيسة. وما يزيد الموقف تعقيداً أن الصرف الصحي الذي يسير عبر ملكية الكنيسة مرتبط بمركبات ركاب مدرسية في قطعة الأرض المجاورة. فإذا أخذنا بالاعتبار أن كلا المبنيين يقوم على أرض (ريفية) غير داخلية في تنظيم البلدة فإن المرء يتوقع أن تنطبق تنظيمات السماح من المقاطعة على نحو متساو، ولكن القوانين لا تنطبق. والكنيسة هي الخاضعة للمزيد من الشروط المرهقة.

قد يبدو هذا النزاع القانوني تافهاً، ولكنه ليس حادثاً معزولاً. وتاماً على بعد بضعة عشر ميلاً أو ما يقاربها إلى الشمال من مجمع إيستريدج المسيحي، تقوم كنيسة أخرى مقيّدة بتنظيمات خزّان التحلل نفسها. وإضافة إلى ذلك، فتلك الكنيسة مقيّدة «بتصريح استخدام مشروط» يمنع الكنيسة من وضع لافتة مرئية من الطريق، أو وضع منشآت ترفيهية من مثل صالة ألعاب رياضية أو ميدان كرة أو حتى إقامة مطبخ كبير<sup>(٢)</sup>. وكل هذا يذهب إلى قلب الحرية الدينية ومعظم الجماعات الدينية تسعى إلى توسيع عضويتها؛ فانتشار كلمة الله يتطلب اجتماع الناس معاً. وتعميق إيمان الشخص أيضاً يسير يداً بيد مع العبادة العامة العلنية مع الآخرين. وهذا، بدوره، يستلزم في الغالب المزيد من المباني الواسعة، حيث يستطيع الناس أن يتجمعوا من أجل القيام بنشاطات متنوعة. والقيود التي تفرض على حجم المبنى يمكن أن تتدخل في قدرة رجال الدين على العبادة العامة العلنية وعلى قدرتهم على الوصول إلى جمهور أوسع من المؤمنين. والمقاعد المزدحمة (ومساحات صف السيارات) قد تردع الأعضاء الجدد عن الالتحاق، وببساطة بسبب اعتبارات الحيز المكاني<sup>(٣)</sup>. والجهود

---

(٢) وجمهور المصلين موضوع النقاش صادم أنه كنيسة المؤلف الخاصة.

(٣) ومن ناحية أخرى، فالمقاعد المزدحمة، مثل المطاعم المزدحمة، لها أثر في إعطاء إشارة على أن الطائفة الدينية مشهورة. فإذا كان مبنى الكنيسة يغص بالناس المنتظرين بقلق لموعظة الأحد، فإن هذا مؤشر جيد تماماً.

المبذولة لإضافة خدمات أخرى، من مثل منشآت الخدمة النهارية أو المدارس الابتدائية، كان يمكن بسهولة أن تعوق قدرة الكنيسة على تربية الأعضاء الشباب، وهم الذين يمثلون القاعدة للمستقبل وللقيادة بالنسبة إلى الكنيسة أو اجتذاب العائلات. وزيادة على ما تقدم، فالقدرة على بناء كنيسة في موقع من الاختيار الخاص للشخص، حرّاً من أي قوانين تميز بين المناطق يستهدف الكنائس بخاصة، هي قدرة تستطيع أن يكون لها تأثير مهم في جماعة المصلين (وفي الطائفة الدينية التي قد تنتمي إليها) وعلى ازدهارها أو إخفاقها.

والآن انظر في قصة مركز كوتونوود المسيحي (Cottonwood Christian Center)<sup>(٤)</sup>. طوال سنوات وفرت هذه المجموعة المسيحية الإنجيلية المخلصة مالاً لتشتري به قطعة أرض في سيبرس (Cypress) في كاليفورنيا تسمح لهم في بناء مبنى من ثلاثمائة ألف قدم مربع يضم مكاناً مقدساً، ومركز رعاية نهارية وصالة رياضية ومنشآت أخرى. ورفض مجلس المدينة طلبهم للحصول على ترخيص استخدام الأرض، ومنح مجلس المدينة، بعدئذ، حقوق العقار إلى شركة كوستكو كوربوريشن (CostCo Corporation)، وهي شركة بيع بالتجزئة «في مركز كبير». وفي توبيخه لمجلس مدينة سيبرس، الولايات المتحدة، كتب قاضي المقاطعة ديفيد أو. كارتير (David O. Carter)، يقول:

منع كنيسة من بناء موقع للعبادة يكبح بشكل أساس قدرتها على ممارسة دينها، وتعتبر الكنائس مركزية للممارسة الدينية لمعظم الأديان، فإذا كانت كوتونوود لا تستطيع أن تبني كنيسة فهي لن تستطيع الوجود<sup>(٥)</sup>.

ومع أن الحالة قد سويت في نهاية الأمر بالموافقة على السماح لمركز كوتونوود المسيحي بشراء قطعة أرض مشابهة من أرض مجاورة، فقد

---

(٤) يمكن العثور على تفاصيل هذه الحالة على موقع بيكيت فند: < <http://becketfund.org/index.php.case.46.html> > (accessed 14 June 2006).

(٥) انظر: *Cottonwood Christian Center v. Cypress Redevelopment Agency*, 218 F. Supp. 2d 1203; 2002 U.S. Dist. LEXIS 14379 (6 August 2002).

عقدت ثلاث سنوات من الإجراءات القانونية بالتأكيد قدرة هذه المجموعة على أن تنفذ مهمتها الرعوية الكنسية. وربما لو كانت المجموعة أصغر وأقل التزاماً لاختارت ترك القتال.

الاتصال غير المباشر على ما يبدو بين تنظيمات حقوق الملكية والحرية الدينية هو موضوع ساخن في الولايات المتحدة اليوم إلى درجة أنها أنتجت تشريعاً فدرالياً كبيراً يعرف باسم قانون الاستخدام الديني للأرض والأشخاص الممأسسين للعام ٢٠٠٠ (Religious Land Use and Institutionalized Persons Act (RLUIPA) of 2000) (Gaubatz, 2005; Storzer and Picarello, 2001)<sup>(٦)</sup>. الحكومات التي تفتقر إلى المال الكافي تقع غالباً تحت إغراء منح رخص بناء لمشاريع تطوير سكنية أو تجارية ستملأ الخزينة العامة بإيرادات الضرائب على الملكية بدلاً من السماح للطوائف الدينية المعفاة من الضرائب أن تبني على أراضٍ ممتازة. ومسؤولو التعليم العام الذين يقلقون بشأن المدارس الدينية وهي تختار أفضل الطلاب (ومخصصات الميزانية لكل طالب) هم أيضاً لديهم حافز قوي لاستخدام المباني والقوانين الأخرى لإعاقة انتشار الكنائس. وأنصار «لا نمو» من دعاة حماية البيئة والناشطين في الجوار الذين يخافون ازدحام المرور في يوم الأحد، عرف عنهم أيضاً أنهم يعارضون زراعة الكنائس<sup>(٧)</sup>.

وكما سبق أن اكتشفنا في الفصول السابقة، ليست قوانين استخدام الأرض هي الطريقة الوحيدة التي تستطيع بها الحكومات أن تعوّق ممارسة الدين ونموه. وفي كلا التاريخين: تاريخ الولايات المتحدة والمكسيك، كانت الاختبارات الدينية قد استخدمت للتحقيق من المواطنة ومن الأهلية للخدمة في المنصب العام. وحالياً، تتلاعب الحكومات في أمريكا اللاتينية وفي أوروبا بتعريف ما يكون طائفة دينية منظمة رسمياً.

---

(٦) من أجل خلاصة ممتازة لهذا التشريع وقائمة من القضايا القانونية ذات العلاقة، انظر: <http://www.rluip.org> (accessed 24 May 2007).

(٧) هذه النظرات المتبصرة مستندة إلى عدد من المناقشات غير الرسمية التي سبق لي أن أجريتها مع الكهنة الدينيين والمسؤولين الحكوميين المحليين في كينغ كاونتي واشنطن. والقراء المتشوقون بالنسبة إلى الدخول في تفاصيل أكبر عن الاتصال بين حقوق الملكية والحرية الدينية سيكون عليهم أن ينتظروا حتى صدور كتابي القادم عن الموضوع. اعتبروا هذا الفصل الختامي بأنه مشاهد بارزة من المفاتيح الخلاصة القادمة.

والتلاعب بحجم العضوية المطلوبة، ولتكن من مثني عضو أو من ألفي عضو، يستطيع أن يكون له تأثير مهم في تقرير أي الجماعات الدينية تتأهل لمكانة الإعفاء من الضريبة و/أو الامتيازات القانونية. والقوانين الأخرى من مثل كون الجماعات الدينية تستطيع أن تبث على موجات الهواء في الإذاعة أو التلفاز، أو أن تستورد الأدبيات الدينية أو تؤدي خدمات الصلاة في ملكيات الحكومة، فكل هذا يؤثر في قدرات الأديان على أن تزدهر.

من المسلمّ به أن مهمة ضبط المنظمات الدينية هي عمل صعب بالنسبة إلى الحكومات. وقد أدرك ليونارد تريلاوني هوبهاوس (Leonard Trelawney Hobhouse)، وهو منظر ليبرالي كلاسيكي مشهور أدرك وهو يكتب في كتابه الكبير الليبرالية (Liberalism) في بداية القرن العشرين، فعل التوازن المعقد بين حرية الاعتقاد والاجتماع وبين حماية رفاه الجمهور.

ما هو... المعنى الأولي للحرية الدينية؟ من الناحية الخارجية، أنا أعتبر أنها تشمل حريات الفكر والتعبير، وأضيف إلى هاتين حقّ العبادة في أي شكل لا يوقع أذى على الآخرين أو يتضمّن خرقاً للنظام العام (Hobhouse, [1911] 1942: 29).

والاقتصاد الديني غير المقيّد بشكل كامل، سوف يشتمل بشكل ثابت على كل أنواع الأديان ابتداء من تلك التي تنخرط في نشاطات غير ضارّة نسبياً إلى الأديان التي تمارس التضحية بالبشر أو استخدام المخدرات أو الشعائر التي يمكن أن تخرق القوانين السائدة وتنتهك حرية النظام العام. والأشخاص المتعلقون سوف يستنتجون بالتأكيد أن تقييد الجماعات التي تنغمس في نشاطات عنيفة من شأنها أن تجلب الضرر الجدي للناس الأبرياء الواقفين موقف المتفرّج أو المشاركين غير الراغبين، هو تقييد يُعتبر من الاستخدام المشروع للسلطة القانونية للحكومة. ولكن وراء ذلك، يصير الخطّ مُظلماً نوعاً ما. هل تقييد حقّ شهود يهوه في قرع الأبواب في روسيا أو المكسيك كي يحافظوا على التراث التاريخي للأورثوذكسية أو الكاثوليكية هو شكل مناسب من السلطة القانونية للحكومة؟ هل تستطيع المحاكم أن تطلب من السيخ أن يلبسوا خوذات

صلبة امتثالاً لقوانين السلامة المهنية في أثناء وجود السيخ في مواقع الإنشاءات حتى وإن كان هذا التقييد سوف يخلق مشكلات مع عمائهم الدينية (قارن بـ: Beaman, 2003) هل ينبغي للحكومات أن تحقق في النشاطات الخاصة للعبادات الدينية الجديدة «الغريبة» مع وجود ترتيبات في أن قادة تلك الجماعات قد يكونون قائمين باحتيال للسلب أو بالأذى لرفاهية أعضائهم؟ ما من سؤال من هذه الأسئلة له إجابات سهلة وهي خاضعة لجدل قانوني عُلمائي مستمر. ومتابعة الانشغال بالمصالح المؤسسية ومصالح المسار الوظيفي من كل من السياسيين ورجال الدين يجعل ذلك الجدل بالتأكيد أكثر شراسة من ذي قبل وغير قابل للحل. ومع أن المصلحة العامة قد تُخدم على نحو أفضل بدرجة مفترضة نظرياً من الحرية الدينية، فكلًا الراهب والسياسي لديه حافز للابتعاد عن المستوى الأمثل من الحرية.

وكما رأينا عبر كل هذا الكتاب، يميل رجال الدين إلى أن يكونوا مهتمين أكثر الاهتمام بالاستصباة وبحماية المصالح المؤسسية لكنيستهم<sup>(٨)</sup>. في حالات كثيرة سوف يسعون إلى تحديد حرية الحركات الروحية الناشئة فجأة، كان هذا صحيحاً في ماساتشوسيتس (Massachusetts) في العصر الاستعماري، وفي أمريكا اللاتينية بعد الاستعمار، وفي روسيا المعاصرة. فقد سعت الكنائس المهيمنة (وهي ما زالت في الغالب تسعى) إلى استخدام سلطة الدولة لتقييد حريات الأقليات الدينية. والفاعلون السياسيون، من جانبهم، مهتمون اهتماماً نموذجياً ببقائهم السياسي الشخصي، سواء أكان منتخباً ديمقراطياً إلى المنصب أو باقياً في سيطرة متسلطة من الدكتاتورية. وما وراء ذلك، أن هؤلاء الفاعلين السياسيين مهتمون بزيادة مصادرهم المالية الخاصة، وترويج النمو الاقتصادي، ومضائلة الاضطراب الاجتماعي، وكل هذه الأمور تقرر قابلية الحاكم للبقاء. وحين يصل الأمر إلى تقرير الكيفية التي ستكون بموجبها الجماعات الدينية منظمة في المجتمع، ومن هنا تنظيم مستوى الحرية

---

(٨) ومرة أخرى، إن التنبيه الواضح هو أن الأديان ليست كلها استصباية (مثال اليهودية)، ولكن قادة مثل هذه الجماعات الدينية سيكون لهم مصلحة في المحافظة على سلامة منظماتهم وقوتها.

الدينية وطبيعتها، فكل هذه المصالح تنضم إلى اللعب. والسياسة لعبة من المقايضات، وتقيد أو تحرير الاقتصاد الديني سوف يعتمد على المدى الذي يعزّز فيه مثل هذا القانون تعزيزاً جيداً، بقاء السياسيين ورفاههم. والعملية لا تكون أبداً صريحة مستقيمة، ومسار الحرية الدينية يسير إلى الأمام ويرجع القهقري. ويبدو أن الإطار المعروض هنا يؤشر، على كل حال، على أن الحرية الدينية هي التي ستسود مع مرور الأيام. ومن الناحية التجريبية، فتماماً مثلما مشى الحكم الديمقراطي قُدماً، يبدو التاريخ، أحياناً، وضد احتمالات لا تكاد تصدق، أنه يخط مساراً مفعماً بالأمل. وهذا لا يعني أن الحرية حتمية، ولكنه يعني أنه طالما يوجد أناس مستعدون باستمرار للقتال في سبيل الحرية، سيبقى الأمل دائماً مشرقاً.

لا يمكن الشك في أن الحرية الدينية مهمة من أجل صحة أي مجتمع. وكما لاحظنا في وقت سابق، أظهر الكثير من الدراسات العلمائية ارتباطاً قوياً بين الحرية الدينية وبين قوة المنظمات الدينية وتنوعها، وهذا فقط يعطي معنى. ومتى كان هناك حواجز أقل مفروضة حكومياً على المنظمة الدينية، فسوف تكون المنظمات الدينية قادرة على متابعة غاياتها الاستعبائية بتكلفة أقل. وستكون قادرة على بناء مبان كنسية يجتمعون فيها، ويطبعون الأدبيات ويوزعونها حسبما يحبون، ويثقفون الأطفال بالطريقة التي يرونها هي الطريقة الفضلى. وهذا لا يعني أن كل الأديان سوف تزدهر في ظل بيئة من الحرية الدينية، فالطوائف الدينية غير الفعالة أو التي لا تحظى بالشعبية ستجد أنه من العسير عليها أن تجتذب وتستبقي الأعضاء حين يسمح بالوجود لبدائل دينية أكثر تفوقاً. ومثلما يمكن النظرية الاقتصادية الأساسية أن تتكهن، ومثلما لاحظ آدم سميث منذ أكثر من قرنين، يكون المزيد من الناس راضياً حين تتنافس منظمات عديدة على ولائهم وتحاول أن تقدّم لهم أفضل خدمة ممكنة. وفي عالم يكون فيه كثيرون من الناس قلقين من أن المجتمع المدني وروابط فرق البولنغ تصير أضعف (قارن بـ: Putnam, 2000)، وهم يدركون أن المنظمات الدينية كانت لوقت طويل في قلب المجتمع المدني، سيكون معقولاً أن تعزيز الحرية الدينية والحيوية الروحية التي تنتج منها ستكون



سياسة عامة مرغوبة<sup>(٩)</sup>. نتمنى على قادة حكومتنا دائماً أن يبقوا هذا في  
خاطرهم ويتذكروه، وإذا لم يتذكروا، نتمنى من مواطنينا أن يكونوا يقظين  
دائماً في حماية حقوقهم الطبيعية وحرياتهم الطبيعية.  
الله جعلنا أحراراً.

---

(٩) إنني أدرك أن عدداً كبيراً من الفظاعات الوحشية قد ارتكبت باسم الدين وأن الجماعات  
الدينية تستطيع أحياناً أن تسبب أذى أكثر من الخير. ومع ذلك، فاعتقادي الشخصي أن كشف  
الحساب للأديان عبر العصور كان إيجابياً على نحو كاسح. ونواحي القصور الكبيرة للأفراد المتدينين  
أو للمنظمات الدينية هي حوادث تستحق الإخبار عنها لأنها نادرة. والأفعال اليومية من الإحسان  
والعطف والتخليص من الخطيئة نادراً ما تصنع العناوين الرئيسية، ربما تكون هذه هي الكيفية التي  
يجب أن تكون عليها، إذاً، دعونا نبقىها سرّاً الصغير.

## ملحق

### قائمة تعريفات وبديهيات وافتراضات

#### تعريفات

تعريف (١): السلع الدينية هي إجابات أساسية لأسئلة فلسفية عميقة تحيط بالحياة، وهي إجابات تتضمن في أساسها بعض التوسل إلى قوة فوق الطبيعة.

تعريف (٢): الشركة الدينية (أي كنيسة أو طائفة دينية) هي المنظمة التي تنتج السلع الدينية وتوزعها.

تعريف (٣): السوق الدينية هو الساحة الاجتماعية التي تتنافس فيها الشركات الدينية من أجل الحصول على الأعضاء والموارد.

تعريف (٤): القدرة على الاختيار الديني (أو الحرية الدينية) تمثل الدرجة التي تصل إليها الحكومة في تنظيم السوق الدينية.

#### بديهيات

بديهية (١): التفضيلات الدينية في المجتمع متعددة.

بديهية (٢): الشركات الدينية الاستصباية هي مستغلة للحصة السوقية، وهي تسعى إلى نشر صنفها من الرسالة الروحية إلى أكبر عدد ممكن من الأتباع.

بديهية (٣): السياسيون مهتمون فوق كل شيء ببقائهم السياسي.

**بديهية (٤):** سوف يسعى السياسيون كذلك إلى تعظيم إيرادات الحكومة إلى أعلى حد وترويج النمو الاقتصادي وتقليل الاضطراب المدني إلى أدنى حد.

**بديهية (٥):** يسعى السياسيون إلى تقليل تكلفة الحكم إلى أدنى حد.

## افتراضات

**افتراض (١):** ستفضل الأديان المهيمنة فرض مستويات أعلى من تنظيم الحكومة (أي محددات على حرية الاختيار الديني) على الأقليات الدينية.

**افتراض (١أ):** في البيئة التي لا يكون فيها أي دين مفرد يحكم حصة الأكثرية في السوق، سوف تميل تفضيلات كل طائفة دينية نحو حرية الاختيار الديني.

**افتراض (٢):** سوف يسعى السياسيون للحصول على الانقياد الأيديولوجي من السكان حين يكون ذلك ممكناً.

**افتراض (٣):** سوف يُحرر قانون الدين أو أن هذا القانون لا ينفذ بالقوة (التحرير أمر واقع) إلى الحد الذي تعوق فيه القيود المفروضة على الحرية الدينية أو الإعانات المالية الممنوحة للكنيسة المهيمنة كلاً من البقاء السياسي، وجباية الإيرادات، والنمو الاقتصادي، والاستقرار الاجتماعي. وبكلمات أخرى: ينجم تحرير السوق الديني حين يكون للقيود المفروضة على حرية الاختيار الديني تكلفة عالية من الفرص الضائعة كما هي مقيسة من حيث البقاء السياسي والإيرادات الحكومية و/أو النمو الاقتصادي. وبشكل ملازم، سوف تزيد القيود المفروضة على الحرية الدينية إذا خدمت تلك القيود المصالح السياسية والاقتصادية المذكورة آنفاً لصناع السياسات.

**افتراض (٤):** وجود منافسين على السلطة من علمانيين قادرين على البقاء يزيد قدرة المنظمات الدينية على المساومة مع بقاء العوامل الأخرى على حالها.

**افتراض (٤أ):** إذا كانت منظمة دينية واحدة تتحكم بولاء مهيمن بين

السكان وليست مرتبطة مع أي فاعل علماني سياسي، فإن القدرة على المساومة لتلك الكنيسة تزداد، مع بقاء العوامل الأخرى على حالها. ومن الممكن أن تحابي السياسة القانونية نحو الدين الكنيسة المهيمنة وتميز ضد طوائف الأقلية.

**افتراض (٤ب):** إذا كانت الكنيسة مرتبطة مؤسساتياً (أو ملتزمة على نحو يمكن تصديقه) بفئة سياسية واحدة، فسوف تحابي السياسات القانونية طائفة تلك الكنيسة إذا كانت الفئة السياسية التي ترتبط بها الكنيسة ممسكة بالسلطة. وبشكل معاكس، يحتمل حدوث نزاع للتنظيم الديني، ومعاقبة الكنيسة المهيمنة ومكافأة المنافسين الروحيين لها حين تخسر سلطتها الفئة السياسية التي كانت هي المفضلة لدى الكنيسة.

**افتراض (٤ج):** إذا وُجدت عدة طوائف دينية متنافسة (وليس لواحدة منها سيطرة مهيمنة) فسوف تميل السياسة القانونية إلى عدم التمييز بين الطوائف الدينية (أي حرية دينية زائدة). وبكلمات أخرى، فوجود الطوائف الدينية المتنافسة يقلل من قدرة المساومة لأي جماعة واحدة معينة، وهذا يقود السياسيين إلى محاولة نيل الحظوة لدى كل الطوائف.

**افتراض (٥):** حين تصير مدة إشغال الوظيفة السياسية أكثر أمناً، تتضاءل قدرة الجماعة الدينية على المساومة.

**افتراض (١٥):** إذا أخذنا بالاعتبار أن القيود التي تفرض على الحرية الدينية تستلزم مراقبة تكاليف تطبيق تلك القيود بالقوة، فسوف يكون من الأقل ترجيحاً أن يقوم السياسيون بتطبيقها بقوة حين تصير مدة إشغال السياسيين لوظيفتهم السياسية آمنة.

**افتراض (٥ب):** حين يتناقص فرض تنفيذ القيود المفروضة على الحرية الدينية بالقوة، تزداد التعددية الدينية في المجتمع (بالطريقة المبينة في البديهيتين (١) و(٢)).



## المراجع

- Adams, Arlin M. and Charles J. Emmerich (1990). *A Nation Dedicated to Religious Liberty: The Constitutional Heritage of the Religion Clauses*. Foreword by Warren E. Burger. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Aguilar-Monsalve, Luis (1988). «Breaking the Bonds of Church and State: The New Religious Freedom in Ecuador.» *Thought*: vol. 65, no. 250, pp. 236 - 249.
- Ahlstrom, Sydney E. (2004). *A Religious History of the American People*. 2<sup>nd</sup> ed. New Haven: Yale University Press.
- Alexeev, Wassilij (1979). «The Russian Orthodox Church 1927-1945: Repression and Revival.» *Religion in Communist Lands*: vol. 7, no. 1, pp. 29-34.
- Altnurme, Riho (2003). *Soviet Religious Policy toward the Lutheran Church in Estonia (1944-1949)*. Riga: Latvian History Institute Publishers. (Symposium of the Commission of Latvian Historians, vol. 9). pp. 269-277.
- (2003). *Religious Liberty in Transitional Societies: The Politics of Religion*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- (1994). *Religion, State and Politics in the Soviet Union and the Successor States*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1983). «Soviet Religious Policy under Brezhnev and After.» *Religion in Communist Lands*: vol. 11, no. 1, pp. 25-29.
- Anderson, Richard D. (2001). «Why Did the Soviet Empire Collapse So Fast - and Why Was the Collapse a Surprise?.» in: Bernard Groffman, ed., *Political Science as Puzzle Solving*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Arkin, Marc M. (1995). ««The Intractable Principle»: David Hume, James Madison, Religion and the Tenth Federalist.» *American Journal of Legal History*: vol. 39, no. 2, pp. 148-176.
- Armstrong, Karen (2000). *The Battle for God*. New York: Knopf.
- Armstrong, Maurice W. (1960). «The Dissenting Deputies and the American Colonies.» *Church History*: vol. 29, no. 3, pp. 298-320.

- Armstrong, Megan C. (2004). *The Politics of Piety: Franciscan Preachers during the Wars of Religion, 1560-1600*. Rochester, NY: University of Rochester Press.
- Auza, Néstor Tomás (1966). *Caty liberales en la generacidel ochenta*. Cuernavaca, Mexico: Centro Intercultural de Documentaci (SONDEOS, nos. 6-7.)
- Azzi, Corry and Ronald Ehrenberg (1975). «Household Allocation of Time and Church Attendance.» *Journal of Political Economy*: vol. 83, no. 1, pp. 27-56.
- Backus, Isaac (1778). *Government and Liberty Described and Ecclesiastical Tyranny Exposed*. Boston, MA: Powars and Wills.
- (1771). *A Letter to a Gentleman in the Massachusetts General Assembly, Concerning Taxes to Support Religious Worship*. Boston: AAS Copy.
- (1770). *A Seasonable Plea for Liberty of Conscience, against Some Late Oppressive Proceedings; Particularly in the Town of Berwick, in the County of York*. Boston, MA: Philip Freeman.
- Bainton, Roland H. (1941). «The Struggle for Religious Liberty.» *Church History*: vol. 10, no. 2, pp. 95-124.
- (1936). «Changing Ideas and Ideals in the Sixteenth Century.» *Journal of Modern History*: vol. 7, no. 4, pp. 417-443.
- Baird, Henry M. (1895). *The Huguenots and the Revocation of the Edict of Nantes*. New York: Charles Scribner's Sons. 2 vols.
- Balodis, Ringolds (2000). «Valstybes ir Baėios santykiai Latvijoje.» paper presented at: Conference proceedings, Religija ir teise pilietinėje visuomenėje, Vilnius, Lithuania, 7-8 May 2000, < <http://www.tm.lt/religija/turinys.htm> > (accessed 5 August 2006).
- Barnett, Simon (2001). «Religious Freedom and the European Convention on Human Rights: The Case of the Baltic States.» *Religion, State and Society*: vol. 29, no. 2, pp. 91-100.
- Barrett, David B., George T. Kurian, and Todd M. Johnson (2001). *World Christian Encyclopedia*. Oxford: Oxford University Press. 2 vols.
- Barranco Villafán, Bernardo Escobar and Raquel Pastor Escobar (1989). *Jerarquía Católica y modernización en México*. México, DF: Palabra Ediciones.
- Barro, Robert J. and Rachel M. McCleary (2004). «Which Countries Have State Religions?.» NBER Working Paper, no. 10438.
- Bastian, Jean-Pierre (1992). «Protestantism in Latin America.» in: Enrique Dussel, ed., *The Church in Latin America, 1492-1992*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Bates, Robert H. [et al.] (1998). *Analytic Narratives*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- > Beaman, Lori G. (2003). «The Myth of Pluralism, Diversity and Vigor: The Constitutional Privilege of Protestantism in the United States and Canada.» *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 42, no. 3, pp. 311-325.

- Becker, Gary S. (1994). *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Bello, José María (1966). *A History of Modern Brazil, 1889-1964*. Translated by James L. Taylor. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Berger, Peter (1997). «Epistemological Modesty: An Interview with Peter Berger.» *Christian Century*: vol. 114, October, pp. 972-975 and 978.
- (1969). *The Sacred Canopy*. New York: Doubleday.
- (ed.). (1999). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.
- Bergin, Joseph (2004). *Crown, Church and Episcopate under Louis XIV*. New Haven, CT: Yale University Press.
- (1991). *The Rise of Richelieu*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Berman, Harold J. (1999). «Freedom of Religion in Russia: An Amicus Brief for the Defendant.» in: John Witte Jr. and Michael Bourdeaux, eds., *Proselytism and Orthodoxy in Russia: The New War for the Souls*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- (1996). «Religious Rights in Russia at a Time of Tumultuous Transition: A Historical Theory.» in: Johan D. van der Vyver and John Witte Jr., eds., *Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- Berzinš, Valdis (ed.) (2000). *20 Gadsimta Latvijas vesture I: Latvija no gadsimta sākums līdz neatkarības pasludināšanai, 1900-1918*. Riga: Latvijas vēstures institūta apgāds.
- Bialek, Robert W. (1963). *Catholic Politics: A History Based on Ecuador*. New York: Vantage Press.
- Bidegain, Ana María (1992). «The Church in the Emancipation Process.» in: Enrique Dussel, ed., *The Church in Latin America, 1492-1992*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Blackman, Peter (2003). «Communications Act - Just!» Churches' Media Council (United Kingdom), < [http://www.churchesmediacouncil.org.uk/cmec/commsact/comms\\_Act\\_full.htm](http://www.churchesmediacouncil.org.uk/cmec/commsact/comms_Act_full.htm) > (accessed 25 August 2005).
- Blancarte, Roberto J. (1993). «Recent Changes in Church-State Relations in Mexico.» *Journal of Church and State*: vol. 35, no. 4, pp. 791-805.
- Blaustein, Albert P. and Jay Sigler (1988). *Constitutions That Made History*. New York: Paragon House Publishers.
- Bolívar, Sim (2003). *El Libertador: Writings of SimBolívar*. Translated by Frederick H. Fornoff. Oxford: Oxford University Press.
- Bonino, José Míguez (1999). «Argentina: Church, State, and Religious Freedom in Argentina.» in: Paul E. Sigmund, ed., *Religious Freedom and Evangelization in Latin America*. Maryknoll, NY: Orbis Books.



- Bossy, John. (1991). «English Catholics after 1688.» in: Ole Peter Grell, Jonathan I. Israel, and Nicholas Tyacke, eds., *From Persecution to Toleration: The Glorious Revolution and Religion in England*. Oxford: Clarendon Press, pp. 369-388.
- Bordeaux, Michael (2000). «Religion Revives in All Its Variety: Russia's Regions Today.» *Religion, State and Society*: vol. 28, no. 1, pp. 9-21.
- (1995a). «Glasnost and the Gospel: The Emergence of Religious Pluralism.» in: Michael Bordeaux, ed., *The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia*. London: M. E. Sharpe.
- (1995b). «Introduction.» in: Michael Bordeaux, ed., *The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia*. London: M. E. Sharpe.
- (1990). *Gorbachev, Glasnost and the Gospel*. London: Hodder and Stoughton.
- Bozeman, Theodore Dwight (1972). «Religious Liberty and the Problem of Order in Early Rhode Island.» *New England Quarterly*: vol. 45, no. 1, pp. 44-64.
- Bradford, William ([1650] 1909). *Bradford's History of the Plymouth Settlement, 1608-1650*. Rendered into modern English by Valerian Paget. London: Alston Rivers.
- Brading, D. A. (1994). *Church and State in Bourbon Mexico: The Diocese of Michoacán 1749-1810*. Cambridge, MA Cambridge University Press.
- (1988). «Liberal Patriotism and the Mexican Reforma.» *Journal of Latin America Studies*: vol. 20, no. 1, pp. 27-48.
- Brusco, Elizabeth E. (1999). «Colombia: Past Persecution, Present Tension.» in: Paul E. Sigmund, ed., *Religious Freedom and Evangelization in Latin America*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Buckley, Thomas E. (1977). *Church and State in Revolutionary Virginia, 1776-1787*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- Bulmer-Thomas, Victor (1994). *The Economic History of Latin America since Independence*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Camp, Roderic Ai. (1997). *Crossing Swords: Politics and Religion in Mexico*. Oxford: Oxford University Press.
- Canclini, Santiago (1972). *Los Evangélicos en el tiempo de PerMemorias de un pastor bautista sobre la libertad religiosa en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Mundo Hispano.
- Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Castillo Cárdenas, Gonzalo (1968). *The Colombian Concordat in the Light of Recent Trends in Catholic Thought Concerning Church-State Relations and Religious Liberty*. Cuernavaca, Mexico: Centro Intercultural de Documentaci (SONDEOS; no. 22)

- Chadwick, Owen (1975). *The Secularization of the European Mind in the 19<sup>th</sup> Century*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Chaves, Mark and David E. Cann (1992). «Regulation, Pluralism and Religious Market Structure: Explaining Religion's Vitality.» *Rationality and Society*: vol. 4, no. 3, pp. 272-290.
- Chesnut, R. Andrew (2003). *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy*. Oxford: Oxford University Press.
- Chong, Dennis (1991). *Collective Action and the Civil Rights Movement*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Chwe, Michael Suk-Young (2001). *Rational Ritual: Culture, Coordination and Common Knowledge*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Clark, John (1652). *Ill Newes from New England*. London: Henry Hill.
- Coffey, John (2000). *Persecution and Toleration in Protestant England 1558-1689*. Harlow, UK: Pearson Education.
- Collier, Simon (1997). «Religious Freedom, Clericalism, and Anticlericalism in Chile, 1820-1920.» in: Richard Helmstadter, ed., *Freedom and Religion in the Nineteenth Century*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Collins, Jeffrey R. (1999). «The Restoration Bishops and the Royal Supremacy.» *Church History*: vol. 68, no. 3, pp. 549-580.
- Concha Malo, Miguel (1986). *La Participación de los cristianos en el proceso popular de liberación México*. México, DF: Siglo Veintiuno.
- Conferencia del Episcopado Mexicano (1994). *Documentos colectivos del episcopado mexicano: Volumen II, 1976-1986*. México, DF: Ediciones CEM.
- Conferencia del Episcopado Mexicano (1985a). «Carta pastoral del episcopado mexicano sobre el desarrollo e integración de nuestra patria en el primer aniversario de la «Populorum Progressio.»» in: *Documentos Colectivos del Episcopado Mexicano: A Diez Años del Concilio Vaticano II*. México, DF: Ediciones CEM.
- (1985b). *Sociedad Civil y Sociedad Religiosa: Compromiso recíproco al servicio del Hombre y bien del País*. México, DF: Ediciones CEM.
- Conquest, Robert (ed.). (1968). *Religion in the U.S.S.R.* New York: Praeger.
- Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) (1984). *Las Sectas en América Latina*. Buenos Aires: Editorial Claretiana.
- Considine, John J. (1958). *New Horizons in Latin America*. New York: Dodd, Mead and Company.
- Corley, Felix (2002). «Estonia: Registration Transferred from Interior Ministry to Courts.» *Keston News Service* (July 4), < <http://www.starlightsite.co.uk/keston/kns/2002/020704ES.htm> > (accessed 5 August 2006).

- (1996). *Religion in the Soviet Union: An Archival Reader*. London: MacMillan.
- Cortínez Castro, René (2000). «Críticas a la nueva ley de iglesias.» *Mensaje*: May, pp. 46-48.
- (1999). «¿La razón de la sinrazón?» *Mensaje*: July, pp. 48-50.
- Coxe, Tench (1794). *A View of the United States of America, in a Series of Papers*. Philadelphia: William Hall and Wrigley and Berriman.
- Crassweller, Robert D. (1987). *Perand the Enigmas of Argentina*. New York: W. W. Norton.
- Curry, Thomas J. (1986). *The First Freedoms: Church and State in America to the Passage of the First Amendment*. Oxford: Oxford University Press.
- D'Amico, David F. (1977). «Religious Liberty in Argentina during the First PerRegime, 1943-1955.» *Church History*: vol. 46, no. 4, pp. 490-503.
- Deiros, Pablo A. (1992). *Historia del Cristianismo en América Latina*. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana.
- (1991). «Protestant Fundamentalism in Latin America.» in: Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds., *Fundamentalisms Observed*. Chicago, IL: University of Chicago Press. pp. 142-196.
- Delfi Internet News Service (2005). «Siūloma suteikti valstybes pripažinima Evangelinio tikėjimo krikščioniui sa jungai.» < <http://www.delfi.lt/news/daily/lithuania/article.php?id=6255040> > (accessed 15 March 2005).
- Della Cava, Ralph (1993). «Financing the Faith: The Case of Roman Catholicism.» *Journal of Church and State*: vol. 35, no. 1, pp. 37-59.
- Dickinson, Anna (2000). «Quantifying Religious Oppression: Russian Orthodox Church Closures and Repression of Priests, 1917-1941.» *Religion, State and Society*: vol. 28, no. 4, pp. 327-335.
- Dillon, Francis (1975). *The Pilgrims*. Rev. ed. Garden City, NY: Doubleday.
- Dirksen, Hans Hermann (2002). «Jehovah's Witnesses under Communist Regimes.» *Religion, State and Society*: vol. 30, no. 3, pp. 229-238.
- Dolan, Jay P. (1992). *The American Catholic Experience: A History from Colonial Times to the Present*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Drake, Paul W. and Matthew D. McCubbins (1998). «The Origins of Liberty.» in: Paul W. Drake and Matthew D. McCubbins, eds., *The Origins of Liberty: Political and Economic Liberalization in the Modern World*. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 3-12.
- Dunlop, John B. (1995). «The Russian Orthodox Church as an «Empire-Saving» Institution.» in: Michael Bordeaux, ed., *The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia*. London: M. E. Sharpe.

- Durán, Victor Hugo (2000). «Promulgan reglamento de nueva ley de culto.» *La Tercera*: 27 May Internet edition (accessed 5 June 2000).
- Durham, W. Cole (Jr.) (1997). «Perspectives on Religious Liberty: A Comparative Framework.» in: Johan D. van der Vyver and John Witte Jr., eds., *Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, pp. 1-44.
- Dussel, Enrique (1981). *A History of the Church in Latin America: Colonialism to Liberation (1492-1979)*. Translated by Alan Neely. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.
- (1972). «The Appointment of Bishops in the First Century of «Patronage» in Latin America (1504-1620).» *Concilium*: vol. 77, pp. 113-121.
- Eckstein, Harry (1975). «Case Study and Theory in Political Science.» in: Fred Greenstein and Nelson Polsby, eds., *Handbook of Political Science*. vol. 7. Reading, MA: Addison-Wesley, pp. 79-137.
- Eckstein, Susan (1986). *The Poverty of Revolution: The State and the Urban Poor in Mexico*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ekelund, Robert B. [et al.] (1996). *Sacred Trust: The Medieval Church as an Economic Firm*. Oxford: Oxford University Press.
- Elliott, J. H. (2006). *Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America 1492-1830*. New Haven: Yale University Press.
- Elliott, Mark and Anita Deyneka (1999). «Protestant Missionaries in the Former Soviet Union.» in: John Witte Jr. and Michael Bourdeaux, eds., *Proselytism and Orthodoxy in Russia: The New War for the Souls*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Elliott, Mark and Sharyl Corrado (1999). «The 1997 Russian Law on Religion: The Impact on Protestants.» *Religion, State and Society*: vol. 27, no. 1, pp. 109-134.
- Elster, Jon (1983). *Sour Grapes*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Fagan, Geraldine (2003). «Russia: Religious Freedom Survey, July 2003.» *Forum 18 News Service* (July 29). Oslo, Norway: Forum 18 <<http://www.forum18.org>> (accessed 30 July 2003).
- Filatov, Sergei (2000). «Protestantism in Postsoviet Russia: An Unacknowledged Triumph.» *Religion, State and Society*: vol. 28, no. 1, pp. 93-103.
- (1999). «Sects and New Religious Movements in Post-Soviet Russia.» in: John Witte Jr. and Michael Bourdeaux, eds., *Proselytism and Orthodoxy in Russia: The New War for the Souls*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Financial Times* (1995). «Moscow Puts Its Faith in a Capital Project.» August 24, p. 2.
- Finke, Roger (1990). «Religious Deregulation: Origins and Consequences.» *Journal of Church and State*: vol. 32, no. 3, pp. 609-626.

- Finke, Roger and Laurence R. Iannaccone (1993). «Supply-side Explanations for Religious Change.» *Annals*: vol. 527, May, pp. 27-39.
- Finke, Roger and Rodney Stark (2005). *The Churching of America: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Fleet, Michael and Brian H. Smith (1997). *The Catholic Church and Democracy in Chile and Peru*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Földesi, Tamás (1996). «The Main Problems of Religious Freedom in Eastern Europe.» in: Johan D. Van der Vyver and John Witte Jr., eds., *Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- Foreign Broadcast Information Service (FBIS) (1979). «La Tribuna Discusses Banning of Jehovah's Witnesses.» January 9, p. H1.
- (1978). «Jehovah's Witnesses Banned.» February 16, p. B3.
- Fox, Jonathan and Shmuel Sandler (2005). «Separation of Religion and State in the Twenty-First Century: Comparing the Middle East and Western Democracies.» *Comparative Politics*: vol. 37, no. 3, pp. 317-35.
- Freston, Paul (1993). «Brother Votes for Brother: The New Politics of Protestantism in Brazil.» in: Virginia Garrard-Burnett and David Stoll, eds., *Rethinking Protestantism in Latin America*. Philadelphia: Temple University Press.
- Frigerio, Alejandro (1993). «La Invasión de las sectas: El debate sobre nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación Argentina.» *Sociedad y Religión*: nos. 10/11, pp. 24-51.
- Froese, Paul (2004a). «Forced Secularization in Soviet Russia: Why an Atheistic Monopoly Failed.» *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 43, no. 1, pp. 35-50.
- (2004b). «After Atheism: Religious Monopolies in the Post-Communist World.» *Sociology of Religion*: vol. 65, no. 1, pp. 57-75.
- (2003). «The Great Secularization Experiment: Assessing the Communist Attempt to Eliminate Religion.» (PhD Diss., University of Washington).
- (2001). «Replete and Desolate Markets: Poland, East Germany and the New Religious Paradigm.» *Social Forces*: vol. 80, no. 2, pp. 481-508.
- Froese, Paul and Steven Pfaff (2005). «Explaining a Religious Anomaly: A Historical Analysis of Secularization in East Germany.» *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 44, no. 4, pp. 397-422.
- Fueloep-Miller, Rene (1960). «Tolstoy the Apostolic Crusader.» *Russian Review*: vol. 19, no. 2, pp. 99-121.
- Gaubatz, Derek L. (2005). «RLUIPA at Four: Evaluating the Success and Constitutionality of RLUIPA's Prisoner Provisions.» *Harvard Journal of Law and Public Policy*: vol. 28, no. 2, pp. 504-607.

- Geddes, Barbara (1994). *Politician's Dilemma: Building State Capacity in Latin America*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Gill, Anthony (2003). «Lost in the Supermarket: Comments on Beaman, Religious Pluralism and What It Means to Be Free.» *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 42, no. 3, pp. 327-332.
- (2002a). «Religiöse Dynamik und Demokratie in Lateinamerika.» *Politische Vierteljahresschrift*: vol. 33, no. 3, pp. 478-494.
- (2002b). «Studying Liberation Theology: What Next?.» *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 41, no. 1, pp. 87-89.
- (2001). «Religion and Comparative Politics.» in: Nelson W. Polsby, ed., *Annual Review of Political Science*. Palo Alto, CA: Annual Reviews. vol. 4.
- (1999a). «Government Regulation, Social Anomie and Protestant Growth in Latin America: A Cross-National Analysis.» *Rationality and Society*: vol. 11, no. 3, pp. 287-316.
- (1999b). «The Struggle to Be Soul Provider: Catholic Responses to Protestant Growth in Latin America.» in: Christian Smith and Joshua Prokopy, eds., *Latin American Religion in Motion*. New York: Routledge. pp. 17-42.
- (1999c). «The Politics of Regulating Religion in Mexico: The 1992 Constitutional Reforms in Historical Context.» *Journal of Church and State*: vol. 41, no. 4, pp. 761-794.
- (1999d). «The Economics of Evangelization.» in: Paul E. Sigmund, ed., *Religious Freedom and Evangelization in Latin America*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- (1998). *Rendering Unto Caesar: The Catholic Church and the State in Latin America*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Gill, Anthony and Arang Keshavarzian (1999). «State-Building and Religious Resources: An Institutional Theory of Church-State Relations in Iran and Mexico.» *Politics and Society*: vol. 27, no. 3, pp. 430-464.
- Gill, Anthony and Charles M. North (2005). «Crowded Pews or Crowded Out?: The Effect of State Social Welfare Spending on Religious Attendance in the United States.» (Unpublished manuscript, University of Washington).
- Gills, Nikandrs (2000). «Jehovah's Witnesses in the Social and Cultural Context of Contemporary Latvia.» paper presented at: Conference paper CESNUR (Center for Studies on New Religions) 14<sup>th</sup> international conference, Riga, Latvia, 29-31 August, < <http://www.cesnur.org/conferences/riga2000/gills.htm> > (accessed 5 August 2006).
- Girnius, Saulius (1997). «Katalikų Bažnyčios vaidmuo nepriklausomos Lietuvos visuomenėje.» in: Vytautas Vardys, ed., *Krikščionybė Lietuvoje*. Chicago, IL: Lietuvos Krikščionybės jubiliejus komitetas. pp. 270-299.

- Glodenis, Donatas (2005). «Legislation on Religion and the Challenge of Pluralism in Lithuania.» < <http://www.religija.lt/en/showarticle.php?articleID=17> > (accessed 5 August 2006).
- Goeckel, Robert F. (1995). «The Baltic Churches and the Democratization Process.» in: Michael Bordeaux, ed., *The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia*. London: M. E. Sharpe.
- Goff, James E. (1968). *The Persecution of Protestant Christians in Colombia, 1948-1958*. Curenavaca, Mexico: CIDOC. (SONDEOS; no. 23)
- González Fernández et José Antonio. (1992). *Derecho Eclesiástico Mexicano*. México, DF: Editorial Porrúa.
- Gould, Andrew (1999). *Origins of Liberal Dominance: State, Church, and Party in Nineteenth Century Europe*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Grayson, George W. (1992). *The Church in Contemporary Mexico*. Washington, DC: Center for Strategic and International Studies.
- Greeley, Andrew (1994). «A Religious Revival in Russia?.» *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 33, no. 3, pp. 253-273.
- Greene, Evarts B. (1941). *Religion and the State: The Making and Testing of an American Tradition*. New York: New York University Press.
- Greene, M. Louise (1970). *The Development of Religious Liberty in Connecticut*. New York: Da Capo Press.
- Grell, Ole Peter, Jonathan I. Israel, and Nicholas Tyacke (eds.). (1991). *From Persecution to Toleration: The Glorious Revolution and Religion in England*. Oxford: Clarendon Press.
- Grim, Brian J. (2004a). «The Cities of God versus the Countries of Earth: The Regulation of Religious Freedom.» paper presented at: The Annual Meeting of the Association for the Study of Religion, Economics, and Culture, Kansas City, MO.
- (2004b). «The Cities of God versus the Countries of Earth: The Restrictions of Religious Freedom (RRF) Index.» (Unpublished Manuscript, Pennsylvania State University).
- Grim, Brian J. and Roger Finke (2006). «International Religion Indexes: Government Regulation, Government Favoritism, and Social Regulation of Religion.» *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, vol. 2 (Article 1), < <http://www.religjournal.com> (accessed 17 January 2007).
- Grose, Clyde L. (1937). «The Religion of Restoration England.» *Church History*: vol. 6, no. 3, pp. 223-232.
- Gunn, T. Jeremy. (1999). «The Law of the Russian Federation on the Freedom of Conscience and Religious Associations from a Human Rights Perspective.» in: John Witte Jr. and Michael Bourdeaux, eds., *Proselytism and Orthodoxy in Russia: The New War for the Souls*. Maryknoll, NY: Orbis Books.

- Gura, Philip F. (1984). *A Glimpse of Zion's Glory: Puritan Radicalism in New England, 1620-1660*. Middletown, CT: Wesleyan University Press.
- Gutiérrez Casillas, José (1974). *Historia de la Iglesia en México*. México, DF: Editorial Porrúa.
- Gwin, Carl R. and Charles M. North (2004). «Religious Freedom and State Religion in an International Panel.» (Unpublished Manuscript, Baylor University).
- Halperín Donghi, Tulio (1993). *The Contemporary History of Latin America*. Translated by John Charles Chasteen. Durham, NC: Duke University Press.
- Hanson, Charles P. (1998). *Necessary Virtue: The Pragmatic Origins of Religious Liberty in New England*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- Hanson, Stephen E. (1997). *Time and Revolution: Marxism and the Design of Soviet Institutions*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Harkness, R. E. E. (1936). «Principles Established in Rhode Island.» *Church History*: vol. 5, no. 3, pp. 216-226.
- Harmin, Carol Lee (2005). «A New Framework for Promoting Religious Freedom in China.» *Brandywine Review of Faith and International Affairs*: vol. 3, no. 1, pp. 3-10.
- Harris, Joseph Claude (1993). «Pennies for Heaven: Catholic Underachievers.» *Commonweal*: April 9, pp. 8-9.
- Hawkins, L. M. (1928). *Allegiance in Church and State: The Problem of the Nonjurors in the English Revolution*. London: George Routledge and Sons.
- Hecther, Michael (2000). *Containing Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Helmstadter, Richard (ed.). (1997). *Freedom and Religion in the Nineteenth Century*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Hinojosa, Oscar (1986a). «Prigione, enlace de Bartlett para reprender a obispos críticos.» *Proceso*: August 18, pp. 6-11.
- Hinojosa, Oscar (1986b). «La Misión evangélica ordena dejar la sacristía, afirma Sergio Obeso.» *Proceso*: September 8, p. 10.
- Hirschman, Albert O. (1970). *Exit, Voice and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations and States*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hobhouse, Leonard Trelawny ([1911] 1942). *Liberalism*. London: Oxford University Press.
- Holleran, Mary P. (1949). *Church and State in Guatemala*. New York: Columbia University Press.
- Holt, Mack P. (1995). *The French Wars of Religion, 1562-1629*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Hoppenbrouwers, Frans (1999). «Romancing Freedom: Church and Society in the Baltic States since the End of Communism.» *Religion, State and Society*: vol. 27, no. 2, pp. 161-173.



- Hungerman, Daniel M. (2005). «Are Church and State Substitutes?: Evidence from the 1996 Welfare Reform.» *Journal of Public Economics*: vol. 89, nos. 11-12, pp. 2245-2267.
- (2004). «Comparing Government Expansion and Contraction: Are All Crowd Out Stories the Same?» (Unpublished Manuscript, Duke University).
- Hunter, Ian (1998). «Religious Toleration and the Pluralisation of Personhood: Christian Thomasius' Program for the Deconfessionalisation of Society.» *Southern Review*: vol. 31, no. 1, pp. 38-53.
- Hurtado, Alberto ([1941] 1992). *¿Es Chile un país católico?*. Santiago: Editorial Los Andes.
- Hutson, James H. (1998). *Religion and the Founding of the American Republic*. Washington, DC: Library of Congress.
- Iannaccone, Laurence R. (1995). «Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion.» *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 34, pp. 76-88.
- (1991). «The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion.» *Rationality and Society*: vol. 3, no. 2, pp. 156-177.
- (1990). «Religious Practice: A Human Capital Approach.» *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 29, no. 3, pp. 297-314.
- Instituto de Investigaciones Jurídicas (1996). *La Libertad Religiosa: Memoria del IX Congreso Internacional de Derecho Can.* México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ireland, Rowan (1993). «The Cretes of Campo Alegre and the Religious Construction of Brazilian Politics.» in: Virginia Garrard-Burnett and David Stoll, eds., *Rethinking Protestantism in Latin America*. Philadelphia: Temple University Press.
- Isaac, Rhys (1973). «Religion and Authority: Problems of the Anglican Establishment in Virginia in the Era of the Great Awakening and the Parsons' Cause.» *William and Mary Quarterly*: vol. 30, no. 1, pp. 3-36.
- Isaacson, Scott E. (2003). «A Practical Comparison of the Laws of Religion of Colombia and Chile.» *International Journal of Not-for-Profit Law*: vol. 6, no. 1, < [http://www.icnl.org/JOURNAL/vol6iss1/rel\\_isaacsonprint.htm](http://www.icnl.org/JOURNAL/vol6iss1/rel_isaacsonprint.htm) >, (accessed 28 August 2005).
- Isáis, Juan M. (1998). «Mexico: Out of the Salt Shaker.» *Christianity Today*: November 16, pp. 72-73.
- Jaffa, Harry V. (1990). *The American Founding as the Best Regime: The Bonding of Civil and Religious Liberty*. Claremont, CA: The Claremont Institute.
- James, Sydney V. (1975). *Colonial Rhode Island: A History*. New York: Charles Scribner's Sons.

- Jenkins, Philip (2002). *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. Oxford: Oxford University Press.
- John Paul II. (1991). «Continue the Path of Dialogue.» *L'Osservatore Romano* (English ed.), July 22, p. 22.
- Johnson, Paul (1976). *A History of Christianity*. New York: Macmillan Publishing.
- Jordan, W. K. (1932). *The Development of Religious Toleration in England: From the Beginning of the English Reformation to the Death of Queen Elizabeth*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (1936a). *The Development of Religious Toleration in England*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 3 vols.
- Vol. 1: *From the Accession of James I to the Convention of the Long Parliament (1603-1640)*.
- Vol. 2: *From the Convention of the Long Parliament to the Restoration (1640-1660)*.
- Vol. 3: *Attainment of the Theory and Accommodations in Thought and Institutions (1640-1660)*.
- Juergensmeyer, Mark (2000). *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Kalyvas, Stathis N. (1996). *The Rise of Christian Democracy in Europe*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Ketola, Mikko (1999). «Some Aspects of the Nationality Question in the Lutheran Church of Estonia, 1918-1939.» *Religion, State and Society*: vol. 27, no. 2, pp. 239 - 243.
- King, Gary, Robert Keohane and Sidney Verba (1994). *Designing Social Inquiry*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kirby, David (1995). *The Baltic World, 1772-1993: Europe's Northern Periphery in an Age of Change*. London: Longman.
- Kirill, Metropolitan (1999). «Gospel and Culture.» in: John Witte Jr. and Michael Bourdeaux, eds., *Proseletism and Orthodoxy in Russia: The New War for the Souls*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Klaiber, Jeffery (1999). «Peru: Evangelization and Religious Freedom.» in: Paul E. Sigmond, ed., *Religious Freedom and Evangelization in Latin America*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Knowlton, Robert J. (1969). «Expropriation of Church Property in Nineteenth Century Mexico and Colombia: A Comparison.» *Americas*: vol. 25, no. 4, pp. 387-401.
- Knox, Zoe (2004). «Postsoviet Challenges to the Moscow Patriarchate, 1991-2001.» *Religion, State and Society*: vol. 32, no. 2, pp. 87-113.

- Krumina-Konkova, Solveiga (2000). «New Religious Minorities in the Baltic States.» *Nova Religio*: vol. 4, no. 2, April, pp. 289-298.
- Kuran, Timur (2004). *Islam and Mammon: The Economic Predicaments of Islamism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- (1995). *Private Truths, Public Lies: The Social Consequences of Preference Falsification*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Kuru, Ahmet (2006). «Dynamics of Secularism: State-Religion Relations in the United States, France, and Turkey.» (PhD Diss., University of Washington).
- Kuznetsov, Anatoly (1996). «Ecumenism, Evangelism, and Religious Freedom in Russia and the Former Soviet Republics.» *Religion in Eastern Europe*: vol. 16, no. 2, pp. 8-14.
- Kwilecki, Susan and Loretta S. Wilson (1998). «Was Mother Teresa Maximizing Her Utility?: An Idiographic Application of Rational Choice Theory.» *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 37, no. 2, pp. 205-222.
- Lalive d'Epinay, Christian (1969). *Haven of the Masses: A Study of the Pentecostal Movement in Chile*. London: Lutterworth Press.
- Lambert, Jacques (1967). *Latin America: Social Structures and Political Institutions*. Translated by Helen Katel. Berkeley, CA: University of California Press.
- Landsbergis, Vytautas (2000). *Lithuania: Independent Again*. Translated by Anthony Packer. Seattle: University of Washington Press.
- Latin American Weekly Report* (1990). «Worrying Rise of Religious Strife: In Mexico Clashes Claiming Lives.» October 4, pp. 6-7.
- Lave, Charles and James March (1975). *An Introduction to Models in the Social Sciences*. New York: Harper and Row.
- Leege, David C. (2004). «Roman Catholics in American Catholic Politics: A Contesting and Contested Group.» (Unpublished Manuscript).
- Levi, Margaret (1988). *Of Rule and Revenue*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Levy, Leonard W. (1999). *Origins of the Bill of Rights*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Lewis, Mike (2001). «County Councilman Takes on School, Church Moratorium.» *Seattle Post-Intelligencer*, < <http://seattlepi.nwsource.com/local/moratorium26.shtml> > (accessed 25 August 2005).
- Lichbach, Mark Irving (1995). *The Rebel's Dilemma*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Lindley, Keith. (1998). *The English Civil War and Revolution: A Sourcebook*. London: Routledge.

- Lithuanian Central State Archives (*Lietuvos Centrinis Valstybes Archyvas-LCVA*) [untitled response to request for information on Catholic Rituals] F. R-181 Ap. 1B. 145 L. 11-12.
- Lithuanian Statistical Department (*Lietuvos Statistikos Departamentas*), < <http://www.std.lt/lt/news/view/?id=292> > (accessed 30 July 2006).
- Lloyd, Marion (2001). «Mexican Hamlet Presses Evangelicals.» *Boston Globe*: September 20: A10.
- Locke, John ([1689] 1955). *A Letter Concerning Toleration*. Indianapolis: Bobbs-Merril.
- Lodwick, Robert E. (1969). *The Significance of the Church-State Relationship to an Evangelical Program in Brazil*. Cuernavaca, Mexico: CIDOC. (SONDEOS, no. 40)
- Lohrenz, Otto (1970). «The Virginia Clergy and the American Revolution, 1774-1799.» (PhD Diss., University of Kansas).
- Lubertino Beltrán, María J. (1987). *Pery la Iglesia (1943-1955)*. 2 vols. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Luukkanen, Arto (1997). *The Religious Policy of the Stalinist State: A Case Study*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- (1994). *The Party of Unbelief: The Religious Policy of the Bolshevik Party 1917-1929*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
- Luxmoore, Jonathan (2001). «Eastern Europe 1997-2000: A Review of Church Life.» *Religion, State and Society*: vol. 29, no. 4, pp. 305-30.
- Lyon, Thomas (1937). *The Theory of Religious Liberty in England, 1603-1639*. London: Cambridge University Press.
- Manning, Brian (ed.) (1973). *Politics, Religion and the English Civil War*. London: Edward Arnold.
- Marcinkevičius, Andrius and Saulius Kaubrys (2003). *Lietuvos stačiatikių bažnyčia, 1918-1939m.* Vilnius: Vaga.
- Marostica, Matthew (1998). «Religion and Global Affairs: Religious Activism and Democracy in Latin America.» *SAIS Review*: vol. 18, no. 2, pp. 44-51.
- Marsal, Pablo (1955). *Pery la Iglesia*. Buenos Aires: Ediciones Rex.
- Marsh, Christopher and Paul Froese (2004). «The State of Freedom in Russia: A Regional Analysis of Religion, Media and Markets.» *Religion, State and Society*: vol. 32, no. 2, pp. 137-149.
- Marshall, Paul (ed.) (2000). *Religious Freedom in the World: A Global Report on Freedom and Persecution*. Nashville, TN: Broadman and Holman.
- Martin, David (1990). *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Cambridge, MA: Basil Blackwell.

- Marx, Karl (1975). *On Religion*. Moscow: Progress Publishers.
- Mayhew, David (1974). *Congress: The Electoral Connection*. New Haven, CT: Yale University Press.
- McCallum, Jane Y. (1929). *Women Pioneers*. Richmond, VA: Johnson Publishing Company.
- McConnell, Michael W. (1990). «The Origins and Historical Understanding of Free Exercise of Religion.» *Harvard Law Review*: vol. 103, no. 7, pp. 1409-517.
- McGrath, Alister (2001). *In the Beginning: The Story of the King James Bible and How It Changed a Nation, a Language and a Culture*. New York: Anchor Books.
- McLoughlin, William G. (1971). *New England Dissent 1630-1833: The Baptists and the Separation of Church and State*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 2 vols.
- McLoughlin, William G. (1968). «Isaac Backus and the Separation of Church and State in America.» *American Historical Review*: vol. 73, no. 5, pp. 1392-1413.
- Mead, Sidney E. (1956). «From Coercion to Persuasion: Another Look at the Rise of Religious Liberty and the Emergence of Denominationalism.» *Church History*: vol. 25, no. 4, pp. 317-337.
- Mecham, J. Lloyd (1966). *Church and State in Latin America: A History of Politico-Ecclesiastical Relations*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Meerson, Michael Aksenov (1981). «The Russian Orthodox Church 1965-1980.» *Religion in Communist Lands*: vol. 9, nos. 3-4, pp. 101-109.
- Meyer, Jean (1989). *Historia de los cristianos en América Latina: Siglos XIX y XX*. México, DF: Editorial Vuelta.
- (1973). *La Cristiada: El Conflicto entre la Iglesia y el estado, 1926-1929*. México, DF: Siglo Veintiuno.
- Mignone, Emilio F. (1988). *Witness to the Truth: The Complicity of Church and Dictatorship in Argentina, 1976-1983*. Translated by Phillip Berryman. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Miller, Perry (1956). *Errand into the Wilderness*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (1935). «The Contribution of the Protestant Churches to Religious Liberty in Colonial America.» *Church History*: vol. 4, no. 1, pp. 57-66.
- Miller, William Lee (2003). *The First Liberty: America's Foundation in Religious Freedom*. 2<sup>nd</sup> ed. Washington, DC: Georgetown University Press.
- Ministry of Justice of the Republic of Lithuania (2005). «Šventojo Sosto ir Lietuvos Respublikos sutarties dėl santykių tarp Katalikų bažnyčios ir valstybės teisinių aspektų.» Signed 5 May 2005, < [http://www.tm.lt/min/default.asp?load=ti\\_sut\\_teis\\_aspektai.htm](http://www.tm.lt/min/default.asp?load=ti_sut_teis_aspektai.htm) > (accessed 5 March 2005).

- Misiūnas, Romuald J. and ReinTaagepera (1993). *The Baltic States: Years of Dependence 1940-1990*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Modie, Neil (2001). «Compromise Plan on Rural Church Ban.» *Seattle Post-Intelligencer*: April 6, < [http://seattlepi.nwsource.com/local/17543\\_rural06.shtml](http://seattlepi.nwsource.com/local/17543_rural06.shtml) > (accessed 24 August 2005).
- Monsma, Stephen V. and J. Christopher Soper (1997). *The Challenge of Pluralism: Church and State in Five Democracies*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Montgomery, T. S. (1979). «Latin American Evangelicals: Oaxtepec and Beyond.» in: Daniel H. Levine, ed., *Churches and Politics in Latin America*. Beverly Hills, CA: Sage Publications.
- Moore, Barrington (1996). *Social Origins of Dictatorship and Democracy*. Boston, MA: Beacon Press.
- Morales, Sonia y Rodrigo Vera (1995). «Samuel Ruíz ha resistido desde 1960, hosigamientos, acusaciones, condenas, agresiones, injurias.» *Proceso*: February 27, pp. 12-17.
- Moreno, Pedro (ed.). (1996). *Handbook on Religious Liberty around the World*. Charlottesville, VA: Rutherford Institute.
- Mullett, Charles F. (1938). «Some Essays on Toleration in Late Eighteenth Century England.» *Church History*: vol. 7, no. 1, pp. 24-44.
- Murray, Paul V. (1965). *The Catholic Church in Mexico: Historical Essays for the General Reader*. México, DF: Editorial E. P. M. Vol. 1.
- Musteikis, Antanas (1988). *The Reformation in Lithuania: Religious Fluctuations in the Sixteenth Century*. New York: Columbia University Press.
- Noonan, John T. (Jr.) (1998). *The Lustre of Our Country: The American Experience of Religious Freedom*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Norris, Pippa and Ronald Inglehart (2004). *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- North, Douglass C. (2005). *Understanding the Process of Economic Change*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- (1981). *Structure and Change in Economic History*. New York: W. W. Norton.
- Olson, Mancur (1993). «Dictatorship, Development and Democracy.» *American Political Science Review*: vol. 87, no. 3, pp. 567-576.
- (1965). *The Logic of Collective Action*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ortiz Pinchetti, Francisco (1986). «Campaña orquestada, las críticas a la suspensión de misas: El Arzobispo Almeida.» *Proceso*: July 21, pp. 14-15.
- Ortung, Robert (1996). «Zyuganov Promises to Back Church.» *Open Media Research Institute Daily Digest*: April 12.

- Pajas, Petr (2003). «The Impact of New Czech Laws on Churches.» *International Journal of Not-for-Profit Law*: vol. 6, no. 1, < <http://www.icnl.org/JOURNAL/vol6iss1/re-lpajasprint.htm> > (accessed 24 August 2005).
- Paretskya, Anna (1996). «More Support for Yeltsin.» *Open Media Research Institute Daily Digest*: May 16.
- Park, Charles E. (1954). «Puritans and Quakers.» *New England Quarterly*: vol. 27, no. 1, pp. 53-74.
- Pauck, Wilhelm. (1946). «The Christian Faith and Religious Tolerance.» *Church History*: vol. 15, no. 3, pp. 220-234.
- Penn, William (2002). *The Political Writings of William Penn*. Intro. and annotations by Andrew R. Murphy. Indianapolis: Liberty Fund.
- Pérez Mendoza, Jaime (1986). «Por petición de Bartlett El Vaticano ordenó que hubiera misas en Chihuahua.» *Proceso*: August 4, pp. 6-13.
- Pestana, Carla Gardina (1991). *Quakers and Baptists in Colonial Massachusetts*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Petkus, Viktorus, Živile Račkauskaitė, and Mindaugas Uoka (eds.). (1999). *Lietuvos Helsinkio grupė: dokumentai, atsiminimai, laiškai*. Vilnius: Lietuvos gyventojų genocido ir rezistencijos tyrimo centras.
- Pierson, Paul Everett (1974). *A Younger Church in Search of Maturity: Presbyterianism in Brazil from 1910 to 1959*. San Antonio, TX: Trinity University Press.
- Plaat, Jaanus (2003). «Religious Change in Estonia and the Baltic States during the Soviet Period in Comparative Perspective.» *Journal of Baltic Studies*: vol. 34, no. 1, Spring, pp. 52-73.
- Plakans, Andrejs (1995). *The Latvians: A Short History*. Stanford, CA: Hoover Institution Press.
- Poblete, Renato (1970). «The Church in Latin America: A Historical Survey.» in: Henry A. Landsberger, ed., *The Church and Social Change in Latin America*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- (1965). *Crisis Sacerdotal*. Santiago: Editorial del Pacífico.
- Polyakov, Yevgeny (1994). «The Activities of the Moscow Patriarchate during 1991.» *Religion, State and Society*: vol. 22, no. 2, pp. 145-163.
- Pope, Robert G. (1969). *The Half-Way Covenant: Church Membership in Puritan New England*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Pospelovsky, Dimitry V. (1995). «The Russian Orthodox Church in the Postcommunist CIS.» in: Michael Bourdeaux, ed., *The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia*. Armonk, NY: M. E. Sharpe.

- Powell, David E. (1975). *Antireligious Propaganda in the Soviet Union: A Study of Mass Persuasion*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Powell, T. G. (1977). «Priests and Peasants in Central Mexico: Social Conflict during «La Reforma».» *Hispanic American Historical Review* vol. 57, no. 2, pp. 296-313.
- Poynter, J. W. (1930). *The Reformation, Catholicism and Freedom: A Study of Roman Catholic and Other Martyrs, and of the Struggles for Liberty of Conscience*. New York: The Macmillan Co.
- Prigione, Jerónimo (1992). «Mensaje Inicial.» in: *La Iglesia Católica en el Nuevo Marco Jurídico de México*. México DF: Ediciones de la CEM.
- Puente, María Alicia (1992). «The Church in Mexico.» in: Enrique Dussel, ed., *The Church in Latin America, 1492-1992*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Pufendorf, Samuel ([1687] 2002). *Of the Nature and Qualification of Religion in Reference to Civil Society*. Edited by Simone Zurbuchen. Indianapolis: Liberty Fund.
- Pullerits, Albert (ed.). (1935). *Estonia: Population, Cultural and Economic Life*. Tallinn, Estonia: State Central Bureau of Statistics.
- Putnam, Robert (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon and Shuster.
- Ramet, Sabrina P. (1998). *Nihil Obstat: Religion, Politics, and Social Change in East-Central Europe and Russia*. Durham, NC: Duke University Press.
- Raun, Toivo (2001). *Estonia and the Estonians*. Stanford, CA: Hoover Institution Press.
- Religious Society of Friends (1789). «To the President of the United States: The Address of the Religious Society Called Quakers, from their Yearling Meeting for Pennsylvania, New Jersey, Delaware, and the Western Parts of Virginia and Maryland.» Philadelphia: Daniel Humphreys Pinter.
- Ringvee, Ringo (2003). «Orthodox Churches in Estonia.» *Estonian Culture*. <[http://www.einst.ee/culture/I\\_MMIII/ringvee.html](http://www.einst.ee/culture/I_MMIII/ringvee.html)> (accessed 5 August 2006).
- Romero, José Luis (1963). *A History of Argentine Political Thought*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Rowe, Michael (1979). «Soviet Policy toward Evangelicals.» *Religion in Communist Lands*: vol. 7, no. 1, pp. 4-12.
- Salinas, Maximiliano (1992). «The Church in the Southern Cone: Chile, Argentina, Paraguay and Uruguay.» in: Enrique Dussel, ed., *The Church in Latin America 1492-1992*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Salo, Vello (2002). «The Catholic Church in Estonia 1918-2001.» *Catholic Historical Review*: vol. 88, no. 2, pp. 281-292.
- (1978). «The Struggle between State and Church.» in: Tõnu Parling and Elmar Järvesoo, eds., *A Case Study of a Soviet Republic: The Estonian SSR*. Boulder, CO: Westview Press, pp. 192-193.



- Sandler, S. Gerald (1960). «Lockean Ideas in Thomas Jefferson's Bill for Establishing Religious Freedom.» *Journal of the History of Ideas*: vol. 21, no. 1, pp. 110-116.
- Sapiets, Marite (1980). «V. A. Shelkov and the True and Free Seventh-Day Adventists of the USSR.» *Religion in Communist Lands*: vol. 8, no. 3, pp. 201-210.
- (1979). «Religion and Nationalism in Lithuania.» *Religion in Communist Lands*: vol. 7, no. 2, pp. 76-85.
- Schmitt, Karl M. (1984). «Church and State in Mexico: A Corporatist Relationship.» *Americas*: vol. 40, no. 3, pp. 349-376.
- Schweikart, Larry and Michael Allen (2004). *A Patriot's History of the United States*. New York: Sentinel.
- Scott, David Clark (1992a). «Mexico's Churches Dispute Details of New Law on State and Religion.» *Christian Science Monitor*: July 24, p. 6.
- (1992b). «Christian Sects Clash in Latin America.» *Christian Science Monitor*: April 1, p. 14.
- Scoville, Warren C. (1952). «The Huguenots and the Diffusion of Technology.» *Journal of Political Economy*: vol. 60, no. 4, pp. 294-311.
- Secretaría de Gobernación (México) (1992). «Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público.» *Diario Oficial de la Federación*: July 15, p. 1.
- Segers, Mary C. and Ted G. Jelen (eds.). (1998). *A Wall of Separation?: Debating the Public Role of Religion*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Sepúlveda, Juan (1987). «El Nacimiento y desarrollo de las Iglesias evangélicas.» in: Maximiliano Salinas, ed., *Historia del pueblo de Dios en Chile*. Santiago: Ediciones Rehue.
- Serbin, Kenneth P. (1995). «Brazil: State Subsidization and the Church since 1930.» in: Satya R. Pattanayak, ed., *Organized Religion in the Political Transformation of Latin America*. Lanham, MD: University Press of America.
- Service, Robert (2002). *Russia: Experiment with a People*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sharansky, Natan (2004). *The Case for Democracy: The Power of Freedom to Overcome Tyranny and Terror*. New York: Public Affairs.
- Shiels, W. Eugene (1961). *King and Church: The Rise and Fall of the Patronato Real*. Chicago, IL: Loyola University Press.
- Sigmund, Paul E. (1999). *Religious Freedom and Evangelization in Latin America: The Challenge of Religious Pluralism*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Smith, Adam. ([1776] 1976). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Vol. II. Indianapolis: Liberty Fund.

- Smith, Brian H. (1982). *The Church and Politics in Chile: Challenges to Modern Catholicism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Smith, Elwyn A. (1972). *Religious Liberty in the United States: The Development of Church-State Thought since the Revolutionary Era*. Philadelphia: Fortress Press.
- Smith, George L. (1973). *Religion and Trade in New Netherland: Dutch Origins and American Development*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Stark, Rodney. (2005). *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*. New York: Random House.
- (2003). *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- (2001). *One True God: Historical Consequences of Monotheism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- (2000). «Religious Effects: In Praise of «Idealistic Humbug»» *Review of Religious Research*: vol. 41, no. 3, pp. 289-310.
- (1996). *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- (1992). «Do Catholic Societies Really Exist?» *Rationality and Society*: vol. 4, no. 3, pp. 261-271.
- Stark, Rodney and Laurence R. Iannaccone (1994). «A Supply-Side Reinterpretation of the «Secularization» of Europe.» *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 33, no. 3, pp. 230-52.
- Stark, Rodney and Roger Finke (2000). *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Stark, Rodney and William Sims Bainbridge (1987). *A Theory of Religion*. New York: Peter Lang Publishing.
- Stead, George Albert (1934). «Roger Williams and the Massachusetts-Bay.» *New England Quarterly*: vol. 7, no. 2, pp. 235-257.
- Stepan, Alfred (1988). *Rethinking Military Politics: Brazil and the Southern Cone*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Stokes, Anson Phelps (1950). *Church and State in the United States*. New York: Harper and Row. 3 vols.
- Stokes, Anson Phelps and Leo Pfeffer (1964). *Church and State in the United States*. Rev. ed. New York: Harper and Row.
- Storzer, Roman P. and Anthony R. Picarello (Jr.) (2001). «The Religious Land Use and Institutionalized Persons Act of 2000: A Constitutional Response to Unconstitutional Zoning Practices.» *George Mason Law Review*: vol. 9, no. 4, pp. 929-1001.

- Streikus, Arūnas (2003). «The Lithuanian Catholic Church and the Soviet Regime in 1944-1953.» paper presented at: Symposium of the Commission of Latvian Historians, vol. 9. Riga: Latvijas vēstures institūta apgāds, pp. 278-286.
- Suárez Rivera, Adolfo A. (1992). «Mensaje de Apertura.» in: *La Iglesia Católica en el Nuevo Marco Jurídico de México*. México DF: Ediciones de la CEM.
- Subačius, Giedrius (2005). «Development of the Cyrillic Orthography for Lithuanian in 1864-1904.» *Lituanus*: vol. 51, no. 2, pp. 29-55.
- Sullivan-González, Douglass (1998). *Piety, Power and Politics: Religion and Nation Formation in Guatemala 1821-1871*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Swatos, William H. and Daniel V. A. Olson (eds.). (2000). *The Secularization Debate*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Sweeney, Ernest S. (1970). *Foreign Missionaries in Argentina 1938-1962*. Cuernavaca, Mexico: CIDOC. (SONDEOS; no. 68)
- Sweet, W. W. (1935). «The American Colonial Environment and Religious Liberty.» *Church History*: vol. 4, no. 1, pp. 43-56.
- Talonen, Juoko (2004). «The Latvian Evangelical-Lutheran Church during the German Occupation in 1941-1945.» paper presented at: Symposium of the Commission of Latvian Historians, vol. 11. Riga: Latvijas vēstures institūta apgāds, pp. 197-220.
- Tangeman, Michael (1995). *Mexico at the Crossroads: Politics, the Church and the Poor*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Taylor, Michael (1982). *Community, Anarchy and Liberty*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Temple, William (1690). *Observations upon the Provinces of the Netherlands*. London: Jacob Tonson and Awnsham Churchill.
- Tibi, Bassam (1998). *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Tierney, Brian (1996). «Religious Rights: An Historical Perspective.» in: Johan D. Van der Vyver and John Witte Jr., eds., *Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspectives*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- Tobar, Hector (2005). «One Faith Fits All - Or Else.» *Los Angeles Times*: 15/12, p. A1.
- Trotsky, Leon (1923). «Vodka, the Church and the Cinema.» *Pravda*: July 12, Internet translation by Sally Ryan. < [http://www.marxists.org/archive/trotsky/works/women/23\\_07\\_12.htm](http://www.marxists.org/archive/trotsky/works/women/23_07_12.htm) > (accessed 10 August 2006).
- Tyacke, Nicholas (1991). «The Rise of Puritanism and the Legalizing of Dissent, 1571-1719.» in: Ole Peter Grell, Jonathan I. Israel, and Nicholas Tyacke, eds., *From Persecution to Toleration: The Glorious Revolution and Religion in England*. Oxford: Clarendon Press, pp. 17-50.

- United States Commission on International Religious Freedom (USCIRF) (2005). «Russia: Eyes Wide Open.» (February 23) <[http://www.uscirf.gov/mediaroom/press/2005/february/02232005\\_russia.html](http://www.uscirf.gov/mediaroom/press/2005/february/02232005_russia.html)> (accessed 22 November 2006).
- United States State Department (2004). *International Religious Freedom Report*. <<http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2004>> (accessed 10 June 2006).
- Van der Vyver, Johan D. and John Witte, Jr. (eds.). (1996). *Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- Verkhovsky, Aleksandr (2002). «The Role of the Russian Orthodox Church in Nationalist, Xenophobic and Antiwestern Tendencies in Russia Today: Not Nationalism, but Fundamentalism.» *Religion, State and Society*: vol. 30, no. 4, pp. 333-345.
- Von Rauch, Georg (1974). *The Baltic States: The Years of Independence, 1917-1940*. Translated by Gerald Onn. London: C. Hurst.
- Walters, Philip. (1999). «The Russian Orthodox Church and Foreign Christianity: The Legacy of the Past.» in: John Witte Jr. and Michael Bourdeaux, eds., *Proselytism and Orthodoxy in Russia: The New War for the Souls*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- (1978). «The Living Church 1922-1946.» *Religion in Communist Lands*: vol. 6, no. 4, pp. 235-244.
- Wanniski, Jude (1978). «Taxes, Revenue and the «Laffer Curve».» *Public Interest*: vol. 50, Winter, pp. 3-16.
- Warner, R. Stephen (1993). «Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States.» *American Journal of Sociology*: vol. 98, no. 5, pp. 1044-1093.
- Watters, Mary (1935). «Bolívar and the Church.» *Catholic Historical Review*: vol. 21, no. 3, pp. 299-313.
- (1933). *A History of the Church in Venezuela, 1810-1930*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Welsh, Frank (2002). *The Four Nations: A History of the United Kingdom*. New Haven, CT: Yale University Press.
- White, Stephen, Ian McAllister, and Ol'ga Kryshchanovskaya (1994). «Religion and Politics in Postcommunist Russia.» *Religion, State and Society*: vol. 22, no. 1, pp. 73-88.
- Willems, Emilio (1967). *Followers of the New Faith: Cultural Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Williams, Margaret Todaro (1976). «Church and State in Vargas's Brazil: The Politics of Cooperation.» *Journal of Church and State*: vol. 18, no. 3, pp. 443-462.
- Williams, Mary Wilhelmine (1920). «The Ecclesiastical Policy of Francisco Morazán and the Other Central American Liberals.» *Hispanic American Historical Review*: vol. 3, no. 2, pp. 119-143.

- Wilson, Bryan (1966). *Religion in Secular Society*. London: C. A. Watts and Co.
- Wilson, J. Peter (2003). «Why Christian Broadcasting is Difficult in the Country.» *Cross-rhythms* (February 27). < [http://www.churchesmediacouncil.org.uk/cmec/comm-sact/comms\\_Act\\_full.htm](http://www.churchesmediacouncil.org.uk/cmec/comm-sact/comms_Act_full.htm) > (accessed 25 August 2005).
- Winn, Wilkins B. (1972). «The Efforts of the United States to Secure Religious Liberty in a Commerical Treaty with Mexico, 1825-1831.» *Americas*: vol. 28, no. 3, pp. 311-332.
- Winn, Wilkins B. (1970). «The Issue of Religious Liberty in the United States Commercial Treaty with Colombia, 1824.» *Americas*: vol. 26, no. 3, pp. 291-301.
- Wittenberg, Jason (2006). *Crucibles of Political Loyalty: Church Institutions and Electoral Continuity in Hungary*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Young, Glennys (1997). *Power and the Sacred in Revolutionary Russia: Religious Activists in the Village*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Young, Lawrence A. (ed.) (1997). *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. New York: Routledge.
- Zweirlein, Frederick J. (1910). *Religion in New Netherland*. Rochester, NY: John P. Smith Printing Company.